SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY



人文困惑与反思

西方后现代主义思潮批判

盛 宁著





三联书店

三联·哈佛燕京学术丛书

人文困惑与反思

西方后现代主义思潮批判

盛　宁著

生活·读书·新知三联书店

Our Academic Books
are subsidized by
the Harvard - Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

图书在版编目(CIP)数据

人文困惑与反思:西方后现代主义思潮批判/盛宁著:
北京:生活·读书·新知三联书店,1997.6
(三联·哈佛燕京学术丛书)
ISBN 7-108-01033-X

Ⅰ.人… Ⅱ.盛… Ⅲ.后现代主义-研究-西方国家 Ⅳ.I109.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(97)第 05577 号

责任编辑 许医农
封面设计 宁成春
出版发行 生活·读书·新知 三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)
邮　　编 100010
经　　销 新华书店
排　　版 北京新知电脑印制事务所
印　　刷 北京印刷一厂
版　　次 1997 年 6 月北京第 1 版第 1 次印刷
开　　本 850×1168 毫米 1/32 印张 10
字　　数 204 千字
印　　数 0,001—8,000 册
定　　价 16.00 元

本丛书系人文与社会科学研究丛书，
面向海内外学界，
专诚征集中国新进中青年学人的
优秀学术专著（含海外留学生）。

•

本丛书意在推动中华人文学术与
社会科学的发展进步，
奖掖继起人材，鼓励刻苦治学，
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神，
以弘扬光大我民族知识传统，
迎接中华文明新的腾飞。

•

本丛书由哈佛大学燕京学院
（Harvard－Yenching Institute）
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，
保障作者版权权益。

•

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会，
并依照严格的专业标准
（原则上要求参选书稿高于一般博士论文水准），
按年度评审遴选，
决出每辑书目，保证学术品质，
力求建立有益的学术规范与评奖制度。

引　言

持续了不少年头的关于西方“后现代”、“后现代主义”的讨论，有点像一颗光焰夺目的彗星，在当今文坛的上空划过一道闪亮的圆弧之后，现在终于拖着长长的尾巴渐渐地远去了。曾几何时，“后现代”和“后现代主义”这些本身界定就不够清楚的术语，被炒得沸沸扬扬，乃至所有的“主义”一夜之间仿佛都落伍过时了，若不赶紧添上一个带“后”字的前缀，那就很可能要被剥夺继续存在的理由。理论竟也变得如此的浮躁，实在令人不可思议。在这样的一种氛围里，有一个或隐或显的声音似乎一直不绝于耳，那就是西方都已经后现代了，我们该怎么办？面对西方讨论的“后现代”而提出上述这个问题，应该说也是可以理解的。这里至少包含着一种对于我们与西方发达国家之间的比较，其中也许还有一种思想上的准备，即早晚有一天当我们也实现了现代化以后，是否也会面临同样的问题。然而，仔细检索这些年来我们的文坛上对于西方后现代问题的介绍和评述，情况却并不是这样，其中似乎更多的是一种“话语的平移”。

我所谓的“话语的平移”，包括两层意思。首先指在对西方思潮的热点进行考察时只把具体的理论概念、论点和命题抽出，不太注意这些观点和说法所产生的背景和语境，不太注意这些观点和说法的背后更隐蔽的动机和所指，因而有意无意地将本

来是有特定所指的概念当作了某种普遍性的命题。这一点，要认识并不难，但是却难以做到。学术素养的欠缺当然是原因之一，但更多的往往是缺乏足够的耐心。

譬如，谈及“后现代”，势必都要提及法国后结构主义学者让－弗朗索瓦·利奥塔（Jean-Francois Lyotard），而提到利奥塔，自然就要说起他所谓“宏大叙述”解体的高论，人们每每就要提及他那句“向同一性开战”的口号。“向同一性开战”，这似乎已被认为是利奥塔作为一个激进的后现代主义者的界定标识。仅仅这一句话，可以被引申出的意思就太多了，而流传最广的一点共识，就是把“后现代”等同于“向一切同一性开战”。这不能说没有一定的道理，然而这样的一个认识，又实在太粗泛，太大而化之了。利奥塔所谓的“同一性”具体指的是什么？利奥塔是在一个什么样的背景下提出向同一性开战的？利奥塔向所谓的同一性开战还有没有他的最终底线？所有这些问题，在大量的讨论“后现代”、“后现代主义”的文章中，却似乎很少有涉及的。

其实，美国著名的新马克思主义文论家詹明信（Fredric Jameson）对利奥塔的后现代理论背景就曾有很好的分析，问题是没有引起我们足够的重视。詹明信认为，利奥塔的“后现代”话语是在两大思想理论背景上展开的，这两大背景又可以说是两个大大的“神话”，即由于被人反复地言说而不再对其自身的合理性加以论证的那些大叙述：一个是所谓“人类的解放”，另一个则是“思辨的同一性”。前者是西方启蒙运动，更具体地说是法国大革命留下的思想传统；后者则是日耳曼、黑格尔式的思想传统。这两个传统已经成为人们对自己一切行为进行解释的依据和出发点。而现在，我们是不是有必要对我们不假思索就作

为依据和出发点的假设提出一点疑问呢？而就在这些提问和回答的过程中，里面包含了各式各样很微妙的错位：比如利奥塔针对的所谓启蒙运动留下的“人类的解放”的神话，显然只是指被纳入了空想社会主义的那一脉，因而当他把“马克思主义”也与启蒙运动挂钩时，他对“马克思主义”的理解，实际上与我们就有一种本质的区别，因为他所谓的“人类的解放”，并没有经过马克思的“从空想到科学”的扬弃。再比如，利奥塔所谓的“同一性”，固然指黑格尔所代表的日耳曼思辨传统，即先行认定一个先验的、统一的、绝对的理念，它统领一切，包容一切等等，然而，利奥塔又有他更具体的所指，这就是由当下德国哲学最主要代表尤根·哈贝马斯（ Jürgen Habermas ）提出的“交往共识”说。利奥塔认为，哈贝马斯所谓通过话语交往能够过渡到一个遵循理性共识社会的设想，纯属一种植根于“同一性”的哲学传统的残留。而这种“同一性”之所以要被否弃，因为在利奥塔看来，所谓“共识”的理想，即使不是“强制性的”，也是一种对于“服从”的推崇。

这里看来有必要对存在于当代西方知识分子中的一种普遍的心态作一点阐述。在一定意义上，西方知识分子对于资本主义体制的“大一统”（ monolith ）状况，可以说向来具有一种发自内心的恐惧。过去的浪漫主义也好，世纪之交的现代派也好，直至后来的法兰克福学派、新马克思主义、形形色色的新左派等等，他们都对资本主义进行过批判，有些批判应该说还是相当激烈的。然而，他们发现，他们所面对的资本主义体制、资本主义的意识形态以及体现这种意识形态的一整套话语，却好像有一种无法抗拒的包容力似的，作为个人，无论你采取怎样的反抗方式，结果就好像孙猴儿逃不出如来佛的掌心一般，到头来总还是

要被资本主义的这套话语招安收编。右翼势力最为猖獗、对左翼进步势力的迫害最甚时期，当属以“麦卡锡主义”为标志的五十年代。美国学者艾伦·特拉亨伯格(Alan Trachtenberg)在描述西方战后的知识界思想状况时指出，整个五十年代可谓“服从的年代”(age of conformity)，而在战后将近二十年期间，美国人从媒体上所能读到、听到、看到的，几乎是千篇一律的对于所谓“美国生活方式、美国世纪的颂扬”。那么，反叛和批评的声音有没有呢？有，但是非常的微弱。丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)、理查德·霍夫斯塔德(Richard Hofstadter)这样一些学者认为，战后西方知识分子产生了一种“崇尚自我放逐”的倾向。[1]

所谓“崇尚自我放逐”，无非是一种个人的、与中心意识形态保持距离的态度，出于对中心意识形态的恐惧而自己选择了一个边缘位置，然而他们所惧怕的对象实际上却是游移不定的，它可能是一个笼统的资本主义，但它更可能是所谓“斯大林主义”式的共产主义。战后美国的知识分子有这样的倾向，战后法国的知识分子也有这样的倾向，利奥塔就是非常典型的这样一个代表。他步入思想理论界时，是法国意识形态冲突异常激烈的六十年代末、七十年代初。1968 年全国范围的大规模学潮和工人罢工，导致了戴高乐政权的倒台，然而随之而来的经济危机，又导致右翼势力的复辟回潮，左翼和右翼、激进和保守，各种政治势力错综复杂地交织在一起。詹明信指出，利奥塔是在所谓法国的“后马克思主义”思潮之后开始写作的，而这种“后马克思主义”，实际上是对法国马克思主义、共产主义传统的一种全面反动，其矛头所向，在哲学层面上就是黑格尔/卢卡契的“同一性”(totality)概念。利奥塔本人于五十年代末至六十年代初曾加入所谓“社会主义还是野蛮”的激进组织，但在被詹明信称之

为"相当麦卡锡主义"的"后马克思主义"思潮出现之前，他就与马克思主义分道扬镳了。认识了这样一个背景，我们也就比较容易解释，为什么哈贝马斯会赞同包容同一的日耳曼传统，而身处法国思潮旋涡之中的利奥塔，则高扬起了"向同一性开战"的大旗了。[2]

如果说上述那种"话语的平移"主要是指在西方文化传统之内将特殊性与一般性混淆的话，那么，还有一种"话语的平移"，则指的是忽略东西方的文化传统的差异、意识形态的差异以及所面临的问题的差异，把本来是西方的文化传统无条件地搬到了东方，嵌入我们的话语系统。其结果，不仅与上述那种"话语的平移"一样，会把原本一种比较复杂的现象简单化，而更为不幸的是，它还将引起我们自身一系列的思想混乱。

八十年代，伴随着我国经济改革开放，我国与国外的文化交流、学术往来日渐频繁，经历了文革十年禁锢的中国学界，与外界乍一交往而受到的冲击和震动，今天没有亲身经历的人恐怕是很难体会的。在很短的一个时期内，国外(主要是西方)思想文化理论界所有时兴的观点，几乎都被引上中国文坛一一亮相，所谓"后现代主义"就是其中之一。对于刚刚把"现代化"确定为奋斗目标的国人来说，这个术语实在是有点费解，然而更令人不可思议的是，就在人们还不太明了这个术语的外延和内涵的时候，已经有那么一些学者，言之凿凿地咬定中国也产生了"后现代主义"，理由是"八十年代改革开放的历史大潮，把中国紧紧捆绑在'现代化'这驾马车上，冲破一切阻碍去追赶发达国家。"[3]

但如果我们仔细地推敲一下他们所谓的"后现代主义"，那就会发现，他们实际上只是把"后现代主义"当作一种文学创作时尚来理解的。比方《无边的挑战》一书的作者就认为，八十年

代中国文化潮流，由“思想解放运动”和“对西方现代思潮的追逐”两部分组成，而他所列举的西方“后现代主义”的代表，不过就是美国六十年代以来的那几位实验派的小说家和诗人。于是作者断言，“大量西方现代派作品和理论批评被评介，给当代中国文学造成巨大的冲击”，西方的“后现代主义”是与“现代主义”几乎同时涌入中国大陆的，只不过它被当作“现代主义”加以接受和借鉴，而这种“误读”是一种历史的“弄拙成巧”。所以按照这样一种看法，所谓中国出现的“后现代主义”，只是一种对于西方战后的先锋派、实验派文学的一种模仿和紧跟。

然而，冷静地回顾一下那段历史，我们就不难发现，“后现代主义”之所以会在八十年代末、九十年代初的中国文坛上成为一个“响词儿”，实在是应该归因于某个特别的契机，以及为数有限的几部论集在国内的传播。这个契机是美国著名文论家詹明信教授于 1985 年 9 月至 12 月在北京大学的讲学，他的讲稿很快译成中文，以《后现代主义与文化理论》为题出版，在中国文学界和文化理论界产生过很大影响。而国内学界接受“后现代主义”概念，被作为主要依据和参考的则是两部论著：一部是美国最早从事“后现代主义文学”研究的批评家伊哈卜·哈桑（Ihab Hassan）的《后现代的转折》（*The Postmodern Turn*，1987），此书开始并没有全译本（直到今天全译本也只是台湾版的，未在大陆学界流行），但哈桑的主要观点和他对西方后现代主义来龙去脉的介绍，曾受到国内学人的广泛转引；另一部是荷兰学者佛克马（Douwe Forkema）和伯顿斯（Hans Bertens）编选的论文集《走向后现代主义》。此书英语原名“Approaching Postmodernism”，其意思无非就是“对于后现代主义问题的研究”，不知译者何以要译成“走向后现代主义”。此书投放市场以后，“走向后现代主

义”于是只能按照中文的意思，不由分说地成了某种你我概莫能外的归宿。[9]

詹明信、哈桑、佛克马等在他们各自所从事的研究领域中的确都是非常重要的学者，而由于他们与我国学者有着这样那样个人的联系，他们的著作和观点于是就率先被介绍到了国内学界，但是，他们的学术方向和重点，他们在当代西方文论领域的理论地位和实际影响其实是很不相同的，因此我们在引用他们的个人观点时，就应该有一定的辨析，不能一概而论地当作是在美国、在西方被普遍采纳的共识。詹明信在美国的文化批评领域可以说是“处于前导地位的理论家”(a leading theorist)，他的许多论点和表述都有一定的原创性，但是，若把眼光扩大到包括西欧各国在内的整个西方思想理论界，那么公允地说，詹明信的观点充其量仍只能算是众多理论中的一家之言，在“后现代”问题上，他与法国、德国、英国的一些重要学者都有不小的分歧。哈桑的专长是对西方现代派、特别是战后先锋派文学的研究，他对“后现代主义”的关注主要集中于文学问题。他在西方后现代文学研究方面毫无疑问是领先的，但是，当“后现代”和“后现代主义”成为西方思想理论界众说纷纭的一个话题后，他主要从文学视角归纳出的“后现代主义”，就必须给以某种限定，不能泛泛地等同于社会文化意义上那个涵盖面更大的“后现代主义”了。而作为国际比较文学学会前主席的佛克马教授，曾著有《文学史：现代主义与后现代主义》(*Literary History、Modernism and Postmodernism*, 1984)，与伯顿斯、与卡林内斯库(Matei Calinescu)分别选编过《后现代主义问题研究》(*Approaching Postmodernism*, 1986)、《后现代主义探索》(*Exploring Postmodernism*, 1990)等论文集，他对于梳理西方后现代思潮，

特别是梳理西方当代文学的发展脉络提供了很好的见解，但在对于“后现代”的理论定位上，他或许还不能跻身原创性理论家的行列。

“中国也出现了后现代主义”，应该说这是一个需要极其慎重对待的、重大的理论命题。说它重要，不仅仅是因为这一命题需要进行非常周密的理论论证，而是因为它从根本上牵涉到了我们应该不应该把西方考察社会的理论框架现成地搬来，作为我们看待问题的认识框架，进而牵涉到了我们究竟要不要有自己的问题意识，即我们在自己民族的文化建设过程中，要不要提出和解决自己的实际问题等一系列的重大理论原则。所以，争论的焦点并不是“中国有没有出现后现代主义”，因为这样的争论一开始，争论的双方其实都在认识前提上接受了“后现代主义”这个本来应是个问题的认识假设。“后现代”、“后现代性”和“后现代主义”，这些即使在西方思想理论界，也是作为“问题”提出来讨论的，那些认定应该作“现代”与“后现代”分期的学者所列举的种种“后现代主义”的文化现象，对于不同意这种分期的学者来说，则完全可以有其他不同的命名。比如詹明信是主张“后现代”分期的，然而他却有言在先：“后现代主义并不是我们可以一劳永逸地解决、然后就心安理得地加以运用的东西。这个概念，如果确有这个概念的话，那它也应该出现在我们的讨论之后，而不是在讨论之前。”[5]

需要强调的是，“后现代”和“后现代主义”，这是西方学者在他们自己的思想理论传统内提出的一个问题。詹明信把“后现代主义”界定为“当下资本主义的文化逻辑”(cultural logic of late capitalism)，即是说，这是对于发展到当前阶段的资本主义文化的一种研究，在这里，他显然不是把“后现代主义”仅仅当作一种

文学现象和一个文学问题来看待的。而即使从文学切入来界定“后现代主义”，这“后现代主义”似乎仍打着西方文化传统的印记。例如佛克马，他在专门为《后现代主义问题研究》的中译本写的序言里就明确指出：“作为一个文化概念，‘后现代’这一术语可作为分析和理解当代文学和思想——至少在欧美是这样——的一个有用工具”；“包括后现代主义在内的任何文学思潮都有着自己的地理学的、年代学的以及社会学方面的局限。……但迄今这一概念仍然毫无例外地几乎仅限于欧美文学界”；“对于这一术语之限于西方世界，也许可作一番解释。后现代作品与一种特殊的思维方式相联系，它批判了陈腐的个性和既定的等级制度。……后现代主义作家表现出的对无选择性（non-selection）技法的偏好，这一点似乎正是十分顺应经济兴盛的形势。西方文化名流的奢侈生活条件似乎为自由实验提供了基础。”很明显，佛克马心目中的“后现代主义”，特指当代欧美流行的一种文学实验，这种文学实验之所以产生，他认为是有一定的经济的和社会的背景的，也就是说，只有当社会发展到那样一个阶段，经济富裕到那样一个程度，文学艺术方可能达到某种程度的超脱。因此，他强调说：“后现代对想象的要求在饥饿贫困的非洲地区简直是风马牛不相及的，在那些仍全力为获得生活必需品而斗争的地方，这也是不得其所的。”他似乎仍担心中国读者中有人会对此产生误解，于是在序言结束时又一次强调说：“我现在尽可能说得清楚些：后现代主义文学是不能摹仿的，它属于一个特殊的、复杂的传统。”[6]

当然，佛克马的这种看法也不意味最终的一锤定音。记得当年我引用这番洋人之言驳斥“中国出现后现代主义”一说，就曾被嗤为“仰仗外语优势而垄断话语权，很不后现代”。不过，时

至今日我依然相信：橘生淮南为橘，生于淮北则为枳，其叶徒相似，而实味不同。所以然者何？水土异也。水土，亦即传统，文化现象（当然也包括文学）是不能离开传统来讨论的。我这里完全不是反对在研究自身文化时对于外来观念的借鉴。我只是想强调，借鉴必须建立在对于对方有一清醒认识的基础之上。就“后现代主义”这个具体概念而言，据我很有限的阅读，这个“主义”本身就涉及面很广，歧义丛生，好像不是那么容易就可以现成移用的。像现在这样把人家所谓“后现代主义”文学的特点一二三四地一归纳，与我们自己的现当代文学作一番对照，然后轻易地得出结论说，“中国也出现了后现代主义”，我很担心，这样一种贴标签的做法会产生种种的副作用，至少会使我国文坛上那些致力于创新的文学实验给人以东施效颦的感觉。

因此，我觉得，我们在搬用“后现代主义”这一套话语之前，最好还是先来个隔岸观火，多了解一下人家到底说的是什么。把这个问题大体上搞明白了，再决定需要不需要、能不能借鉴也不迟。詹明信不是说“后现代主义”是“当下资本主义阶段的文化逻辑”吗？我对这样一个提法颇感兴趣。我们何不就把“后现代主义”问题作为一个切入口，着实对当代资本主义的文化现状来一番从里到外的考察和审视呢？美国新新闻主义小说家汤姆·沃尔夫（Tom Wolfe）曾把光怪陆离的纽约大都会比喻为一头百足兽，他说要把这里发生的一切写成一部大部头的小说，是一个最诱人、但又是最富于挑战性的想法。为什么？因为纽约作为当代资本主义的一个缩影，它是一种无时无刻不在变化之中的生动的现实。对于西方“后现代主义”的研究，也是在捕捉这样一头百足怪兽。当我意识到这个问题的挑战性时，我感到一种难以抑制的激动。三年过去了，我一直在阅读这方面我所能

找到的各种有关的论著和文献。我觉得，考察就必须追根溯源，所以，我更关注的是人家提出的问题，他们是在什么样的背景下提出这些问题，他们就这些问题是如何进行思考的，他们的思考引出了哪些试探性的结论等等。

阅读和思考似乎越来越坚定我的这样一个想法："后现代"问题的提出，固然涉及到时代分期问题，然而从根本上说，它更是一个如何认识和评价当代发达资本主义社会的文化现状问题。这显然就成了一个无法找到现成结论的难题。非但没有结论，任何对问题的回答只会引出更多的问题。"后现代"、"后现代主义"的问题提出后在西方思想理论界所引起的激烈争议，人们在这个问题上看法大相径庭，换一个角度看，实际上反映的是人在认识自我时的一种永远无法摆脱的困惑。这正是再正常不过的了。"我是谁?"这是一个永远没有最终答案、因而也就永远将存在的问题。这些年来，不少人问我，我自己也常常问自己，究竟什么是"后现代主义"？能不能为"后现代主义"下一个明确无误的定义，让我们一劳永逸地摆脱那没完没了的争论呢？我做不到。但是，这并不等于说，在这个问题上我没有自己的看法。我的确设法在一个我认为可行的认识层面上对"后现代主义"作出我自己的理解，而这也正是我把我的这番思考定名为"人文的困惑与反思"的缘故。

"后现代主义"本身就是一个矛盾的复合体，因而，在这个问题上进行思考，也就不可避免地呈现为多头并进、此长彼消(或可读作"扬此抑彼")的状态。在某一个问题上，你沿着某一个思路的思考似乎是可行的，在另一个问题上，你沿着另一条思路的思考似乎也是可行的，然而，这两条思路的思考和通向的结论却完全可能是相克相消的。这就是解构哲学所面对的"解构"，我

现在算是对于“解构”有了一点切实的体会。尽管我把自己的思考划分为三大片：背景论，思潮论和人物论，这每一片又包括了或平行、或递进的若干个子问题，这样便似乎使思考具有了某种系统性，但是我清醒地知道，语言这种试图抹平思辨的罅隙的努力只是一种徒劳。“螳螂捕蝉，黄雀在后，弹丸在下”，我在对西方后现代的思考进行反思和批评之后，期待着读者的批评。

注 释

[1] Daniel Hoffman, ed., *Harvard Guide to Contemporary American Writing*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1979, p. 5; pp. 7 - 11.

[2] Fredric Jameson, "Foreword," to Jean - Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, 1984, pp. ix - x.

[3] 陈晓明《无边的挑战：中国先锋文学的后现代性》，时代文艺出版社，1993年5月，第13页。书中专门有一节“趋同与变异：中国产生后现代主义的前提条件”，论证当今中国经济发展状况和文化氛围“给予‘后现代主义’的产生提示了最低限度的历史条件”。

[4] 佛克马、伯顿斯编《走向后现代主义》，王宁等译，北京大学出版社，1991年5月第一版。

[5] Fredric Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1991, p. xxii.

[6] 同[4]“中译本序”，第1-2页。

目　录

CONTENTS

第 1 章

背景论："后现代"与"后现代主义"

自七十年代中期以来（宽泛一点，甚至还可以追溯得更早），如何认识和评价当代发达资本主义国家的思想文化现状的问题，逐渐成为欧美思想理论界的一个讨论热点。相当一批有影响的欧美人文社会科学学者趋于认为，战后（主要指五十至六十年代以后）西方社会文化中出现了种种引人注目的现象，它们不仅无法用传统观念加以解释，甚至19世纪末以来的现代主义文化观念也无法涵盖，这些新的文化现象涉及面之广、对西方文化冲击和影响之大，而尤其是这些现象所集中反映出的一种文化传统的终结感，都要求有一个新的时代分期术语来给予界定，于是，越来越多的学者在自己的论著中使用了"后现代"（postmodern）这样一个概念。

人们一般都以为，一个新的时代分期命名的提出，首先应当归因于社会的物质结构形态——社会经济基础、科学技术等方面发生了巨大的变化，变化由量的积累逐渐达到某种质的飞跃，因而产生了一种寻求更加准确的界定和表述的客观需要。于是，对所发生的变化如何定性，是不是达到了非作新的分期不可

的程度，以及提出什么样的新的时代分期命名等，这一切便都成了问题，被提交到了似乎掌握着某种“立言”权的学术界的面前。这样一种对于出现新的时代分期的看法不能说没有一点道理。但是，实际的情况却又并不是这样简单。因为学术本身向来就具有一种相对的独立性。所以，如果更换一个角度，我们就会发现，学术界提出和接受一种新的命名，与其说是实际需要的反映，毋宁说是由于自身立场、观点和方法的改变而主动作出的一种选择。笔者认为“后现代”时代分期的提出更应该属于后一种情况。

根据美国“后现代”文学批评家伊哈卜·哈桑（Ihab Hassan）的考证，“后现代”（postmodernismo）作为一个术语，最早出现于西班牙学者费德里科·德·奥尼斯1934年编辑出版的《西班牙和拉美诗歌选集：1882－1932》（*Antologia de la poesia espanola e hispanoamericana*，1934）中，1942年，达德利·菲茨在其《当代拉美诗歌选集》（*Anthology of Contemporary Latin-American Poetry*，1942）中又沿用了这一术语。稍后，英国著名历史学家汤因比（Arnold Toynbee）在他的《历史研究》缩写本中也使用了这个分期术语，意为自1875年起西方文明开始了新的一轮的变迁，但这一观点并未被今日的史学界接受。笔者认为，从今天我们对于“后现代”的理解看，他们这些人所使用的“后现代”的意义，实际上与我们今天的讨论并没有多大的关系。在文学研究方面，著名批评家欧文·豪（Irving Howe）和哈利·列文（Harry Levin）曾于1959和1960年使用该术语，他们所谓的“后现代主义”则是指“现代主义伟大传统的一种旁落”。再后来就是哈桑和莱斯利·菲德勒（Leslie Fiedler）从六十年代起使用这一术语。菲德勒意指“向现代主义正统挑战的通俗文学”，而

哈桑则旨在探索他所谓的"归于沉寂的文学的自我消解"这一现象。[1]从七十年代起，当这一术语渐渐呈现出我们现在所要讨论的时代分期意义时，其主要的依据则是对于当时文学、文化现象的观照，似乎并没有更多地考虑与整个社会形态的对应，后者应说是在后来的争论中逐步得到的一种补证。而在这一过程中，也许更应该得到强调的是，"后现代"这一术语自提出以后得到越来越多学者的认可，这一事实本身则反映了学术观念上的一个重大变化。于是这变化的来龙去脉，"后现代主义"作为一个问题被提出是出于什么样的认识背景，便成了我们首先要在这一章中探讨的内容。

一 "后现代"：从一个问题变成一个课题

"后现代"作为一个问题被提出后，立即在学术界引起了轩然大波。要说原因也简单，因为它本身就是一个界定极不明确（也许根本就无法明确界定）的概念，究竟什么是"后现代"，它与"现代"是一个什么关系，究竟有没有必要划分出一个"后现代"等等，仅仅围绕着"后现代"如何定义的问题，欧美学界就吵得个不亦乐乎，甚至可以说到今天也未能达成一致的看法；而由"后现代"又引出所谓的"后现代主义"，既然称之为"主义"，那么，它究竟是一套系统的社会文化理论，还是一种认识假设，或一种认识问题的角度，还是干脆将它视之为一系列有待研究的文化现象呢？这一连串的问题使讨论变得更加散乱，讨论的结果根本不是如人们所期待的消除了分歧、达成了共识，而是恰恰相反，

讨论和争论反而引出了越来越多的新的问题。

由于卷入讨论的学者越来越多，美国极有影响的理论探索刊物《疆界 2》(*Boundary 2*)于 1976 年率先发起召开题为"后现代性与阐释学"(Postmodernity and Hermeneutics)的学术研讨会；同年，在美国的威斯康辛大学又召开了一个"后现代的表现"(Postmodern Performance)的大型讨论会；两年后，到了 1978 年，显然由于讨论的兴头有增无减，美国全国性的学术团体现代语文学会(MLA)于是在纽约召开了"后现代主义问题"(The Question of Postmodernism)的大型专题年会，所有这些专题讨论会都不限于美国学术界，欧陆思想理论界的权威学者也纷纷前来参加，因而形成了继 1966 年关于结构主义的大讨论之后欧美思想理论界最为轰动的盛事。此后，不仅法国、德国哲学界的挂帅人物，如让 - 弗朗索瓦·利奥塔和尤根·哈贝马斯撰写了长篇专论参与论争，并把这个问题作为自己在相当长的一个时期内的研究课题，甚至欧洲的一些通常被认为并不领风气之先的国家，例如荷兰知识界，也对"后现代主义"产生了浓厚的兴趣，那里的乌特勒支大学于 1984 年 9 月也召开了包括美国和德国学者参加的专题讨论会，由于该校是国际比较文学的学术中心，因此，这次会议产生的最直接的影响，便是将关于"后现代"的讨论引到了比较文学界。

在关于"后现代主义"的最初的讨论中，争论最为激烈的问题恐怕就是要不要把"后现代"与"现代"相区分，以及按什么原则对二者进行区分的问题。主张区分者往往列举出许多现象，声称这些现象与"现代"时期相比，已经成为使社会的内在属性发生了变化的异质，因此必须另行定性分类；然而，反对者却以同样的这些现象为例，论证说它们无非是"现代主义"文化特征

的继续，所谓“后现代主义”的文化特征，“现代主义”的文化都有，因此无须将二者分家。在这个问题的争论中，比较具有代表性的有这样几家：坚持“后现代”的分期的有美国当代文学、文化批评家伊哈卜·哈桑，美国新马克思主义文化批评理论家弗·詹明信，法国哲学、政治心理学家让－弗朗索瓦·利奥塔对所谓“后现代性”有自己的理解，而对所谓“后现代主义”文化现象持最激烈的批判态度的，则是德国法兰克福学派的传人哈贝马斯。

1. 哈桑的“不确定的内在性”

伊哈卜·哈桑是美国学界最早使用“后现代”这一历史文化分期术语，并最早对所谓“后现代”和“后现代主义”给予论证的一位文论家。早在六十年代末，他发现西方现代主义文学有一种他所谓的“自己与自己作对”，“自我质疑，又相互反诘”，结果越来越“归于沉寂”的趋向；他发现这是一种让人无法用现成的认识框架去认识和把握的两难窘境。哈桑的着眼点倒不是要从文化分期的意义上对“后现代主义”的概念去进行论证，在他看来，“后现代主义”毫无疑问是“现代”以后的事情，这对他来说并不是一个问题。他所强调的只是一点：即“后现代主义”是一个包含了某种内在的悖论，一种让人在试图对它进行界定的时候总要顾此失彼、捉襟见肘、因而永远无法囫囵个儿地把握的文化难题。哈桑这样对我们解释：别的不说，仅就“后现代主义”这个字眼儿本身而言，它就让人看着不顺眼，听着不舒服；它总会让人联想起它企图超越和遏制的“现代主义”。所以，“后现代主义”这个术语本身就已包含了它自己的对立面，而这一点与我们以往所遇到的术语，例如浪漫主义、古典主义、巴罗克或洛可可等，都不相同。哈桑认为，这个字眼儿的确包含有时间顺序上的

递进，然而，它同时又给人以过时、误点、人为地被置后而姗姗来迟的感觉，甚至隐含有颓废的意思，即由终结感而引发的无可奈何，自暴自弃。要把这么多的意思都包含在这同一个词里，即使是自我标榜为后现代主义者的人也无法取得一致的。可是，谁又能找到什么其他的字眼，来更准确地概括当今这个奇怪的时代呢？不得已而求其次，哈桑认为人们只好选择了“后现代主义”这个术语。

在哈桑看来，“后现代主义”一词词义本身的不确定性，恰好对应了它所描述的时代、以及这个时代的文化的不可把握性。为了表示这种不可把握性，他自己创造了一个词汇“不确定的内向性”(indetermanence)，即“不可确定性”(indeterminacy) + “内向性”(immanence)。这个术语其实也是哈桑使用的一系列够别扭的术语中的一个，但哈桑的意思我们终于还是弄明白了。他无非就是想说：“后现代主义”是与“现代主义”既有联系又有区别、既是承继又是断裂的一对矛盾的统一体。因而，对待后现代主义这个问题必须既看到这一面，而同时又看到另一面，不能单打一，不能顾此失彼。这里的关键是“同时”。哈桑认为，如果我们用这样一个观点来看待后现代主义与现代主义的关系，那么，它们之间“就不再是隔着一道不可逾越的万里长城；历史就会像书写在羊皮纸上那样，可以擦掉重写(需要注意的是：字迹虽可擦去，但过去的印痕依然可见)；而文化则可以渗透在过去、现在和未来的时间中”。哈桑说，这样就会造成一种结果，那就是“我们每一个人既可以带点维多利亚味道，同时又可以有点现代主义，而且还可能带点后现代主义的倾向。一个作家在他/她一生中，就可能写一部既是现代主义的、同时又是后现代主义的作品”。[2]在实际批评中，我们经常感到为一部作品下一个现代

主义还是后现代主义的定论非常困难，哈桑的观点对此作出了比较令人满意的解释。这就是说，后现代主义不能与现代主义截然脱钩，它是从现代主义派生出来、有与现代主义对立的一面，然而它又是与现代主义并蒂共生的统一体。而他所谓"历史会像书写在羊皮纸上那样，可以擦掉重写"的看法，尤其给人以启发。这就是说"现代"和"后现代"与其说是一种本质的差异，毋宁说是"可以擦掉重写"的一种建构，它取决于阐释人的视角。

2. 弗·詹明信的"文化主导因素论"

虽然弗·詹明信不是最早使用"后现代"这一术语的人，但是，我们上面已经说了，他对于"后现代"这一历史和文化分期所做的理论论证，对于确立"后现代"这一概念，却起了至关重要的作用。在这个问题上他有一个观点尤其值得我们重视，这就是他的"文化主导因素"论。

所谓"文化主导因素论"，严格说来，也不是詹明信自己的发明。早在七十年代时，英国著名的马克思主义理论家雷蒙·威廉姆斯（Raymond Williams）就提出，一个社会的文化系统总是多种文化因素并存，既存在着主导性的文化因素，又存在着过去社会文化的残留因素，同时还有正在不断被创造出来、但处于萌芽状态的各种新的意义、新的价值观、新的实践、新的人际关系等等。他把这三种文化构成称作"主导因素"，（dominant），"残留因素"（residual）以及"新显现因素"（emergent）。[3]

如果说哈桑还是把"后现代性"看成是一种无法确定的，与其说是"属性"，不如说是"视角"的东西，那么，詹明信在这个问题上则前进了一步。他吸取了威廉姆斯的上述观点，并将它应用到如何看待当今资本主义文化这一问题上。他认为，我们判

断一种社会文化的性质，也必须把握住那些在文化形态中起着决定作用的因素。眼下人们所谓的各种“后现代”文化特征，的确都可以从先前的现代主义文化中找到，你甚至可以说有一些特征只不过就是现代主义文化特征的充分发展。但是，詹明信认为，我们必须看到，作为一种文化形态的现代主义在今天的社会地位，已经同本世纪初它所处的崛起上升时期，同三十至四十年代它的鼎盛时期，有了不可同日而语的变化。那时候，维多利亚和后维多利亚的文化是主导性的文化，现代主义则被冠以种种恶名，受到主导文化的竭力排斥，那时候，它充其量只是一种边缘性的存在。

而到了四十年代以后，这种情况则根本改观了：原先处于边缘地位的现代主义文化，渐渐地跻身于意识形态的中心；当年受到排斥压制的现代主义作品，则开始被接纳进学术体制，成为新的“经典”；例如曾经被视为丑陋和异端的毕加索、乔伊斯，现早已被戴上了“大师”的桂冠，为世人顶礼膜拜，他们的“立体派”的画风、意识流式的叙述，都被誉为相当地“现实主义”等等。这样一种新的经典、新的学术体制的确立，大致是从五十年代开始的。对于此后的新的一代人来说，现代主义文学艺术大师们则一个个都以“传统”的面貌出现，他们也开始“像梦魔一样纠缠着活人的头脑”。很明显，同样是现代主义，它在五十年代之前和五十年代之后的社会文化中所占据的地位是不同的。据此，詹明信认为，人们完全可以有理由作出这样一种假设：西方文化形态从五十年代开始出现了某种“断裂”，那经历了百年之久的现代主义运动已经衰亡或绝灭，现代主义高雅文化的内在冲动已经告罄。而此后出现的一种大众通俗的、杂乱无章的、异质共存的、更加迁就于个人经验的文化，已经上升为一种新的文化主导

因素，我们称之为"后现代主义"，就是为了表示这样一个区别。

3. 利奥塔的"叙述危机论"

法国哲学界的让-弗朗索瓦·利奥塔以其美学和政治心理学话语研究著称于世，在从事"后现代主义"的理论研究、或者提倡这样一种认识的西方文论家中，他的观点无疑是比较激进的。他从迄今为止人类文化和知识的地位和状况切入"后现代"问题的讨论。在他看来，科学也好，文学艺术也好，都是遵循一定"游戏规则"的话语活动，在19世纪末以前，这些话语活动都是在某个"宏大叙述"(grand narrative)的制约下、或参照某"宏大叙述"而营构起一套自圆其说的元话语。当人类的"知识"凭借着某种宏大叙述使自身获得合理性，从而得到学术认可时，那么，这一时代即我们所谓的"现代"。换句话说，"现代"的界定性特征就是这个时代的"知识"能够从它所属体系本身获得合理化的全部依据。然而，进入20世纪以后，原来的游戏规则渐渐发生了变化，出现了他所谓的"叙述危机"，于是，"后现代"就成为对于这样一种状况的描述。据此，利奥塔提出，"如果用最简单的语言下一个定义，'后现代'就是对一切元叙述的怀疑"(incredulity toward metanarratives)。[4]他心目中的"元叙述"，指的是诸如启蒙运动所标举的人类解放的理想，马克思主义的政治经济学，或弗洛伊德的精神分析学那样一类宏大的理论体系。

在"后现代"与"现代"究竟是什么关系这个问题上，利奥塔显然有与詹明信全然不同的看法。詹明信认为"后现代"是与"现代"不同的一个时代分期，"后现代"由"现代"发展而来。然而利奥塔却出人意外地提出，"后现代"应该是"现代"的一部分，一件作品只有"首先是后现代的，它才有可能成为现代的"。按

照他这么一个说法，“后现代”反而存在于“现代”之前。这究竟是什么意思呢？

利奥塔解释说，人们从来都是在不断地对于现存的一切提出质疑，对已知的世界又重新进行新的一轮审视，哪怕是昨天刚刚被认可的也不例外。以美术史为例，我们不妨来具体地考察一下当年塞尚质疑的是什么？是印象派。而毕加索和布拉克攻击的是什么呢？是塞尚。那么1912年马塞尔·杜尚与之决裂的绘画准则又是什么？是毕加索他们所推崇的立体画派的准则。很明显，由于后来者总是对他们之前的既定成规采取一种决裂和反叛的态度，因而以通行的共识作为准绳，来评判他们自己的独辟蹊径的创作，显然是绝对不行的。现存的艺术表现形式对于这些新的艺术创作来说是不够的，或者说，新的艺术创作是现存艺术表现形式所不能表现的。因此，利奥塔说，如果要对“后现代”加以界定的话，那么，所谓“后现代”，就是把那些在“现代”中尚无法表现的东西设法加以表现，使一种“无形”变为“有形”。由于摒弃了以往既定的形式和人们业已形成的共同的情趣，后现代艺术的无从表现的属性就不会让所有的人都感慨惋惜；它们对于新的表现形式的探寻，目的并不是欣赏，而是让人越发感到它们的那种不可表现性。按照这样一条逻辑，利奥塔强调指出，“一个后现代的艺术家或作家，与一个哲学家所处的地位是一样的：他所写成的文本，他的作品，从原则上说是不受既定成规的主宰和控制的，人们不能以某一种定评来评判它们，不能把熟悉的分类施用于这些文本或作品。因为规则和分类正是这些艺术作品本身所要寻求的。因此我们说，这些艺术家和作家是在没有准则的条件下工作，以形成那些应该形成的准则。正因为如此，这些文本和作品就具有了一种‘事件’的性质，也正因为

如此，……'后－现代'应该按照'未来的(后)过去(现代)'这一悖论去理解。"[5]

这里，我们仅仅陈述了利奥塔本人对于"后现代"的界说，目的只是为了摆出关于"后现代"的论争中各家学说的分歧意见。至于应该如何看待和评价这些观点，我们将在下面的论述中逐步加以展开。

4. 哈贝马斯反对"后现代"的历史分期

然而在当代西方思想家、文论家当中，对于"后现代"的历史分期的必要性、对于这一历史分期所包含的整个文化内涵持激烈批评态度者，也大有人在。其中最突出的代表当数德国的尤根·哈贝马斯。但这里我们不要产生一种误解，好像哈贝马斯反对提出"后现代"的问题。其实，他并不是反对对它进行讨论，他本人所从事的研究恰恰就是一个"后现代"资本主义社会的文化矛盾问题。早在1981年，哈贝马斯在《新德意志批评》上发表了题为《现代性与后现代性》的文章，参加了当时刚露端倪的关于后现代主义的争论，但是，由于他是立足于另一个不同的文化传统之中，这就造成他从一个完全不同的视角来对待所谓"现代性"和"后现代性"的界定问题。

哈贝马斯认为，与"古典"相对应的是"现代"，从公元五世纪末"现代"这个词最早出现开始，它就一直意味着"古典"的不断延伸向前，延伸到当代，而在这种延伸的过程中，"古典"始终被当作一个样板，被不断地模仿。但是，从法国启蒙运动开始，这种情况逐渐有了改变，现代科学的出现和发展，改变了过去那种通过往后看而确认社会和道德进步的信念，在此后的整个浪漫主义时期，一种关于"现代"的新的认识产生了：它不再把"现代"

看成是对于“古典”的模仿，而是把“现时”与“既往”对立起来，所谓“现代”就是“新”，就是对过去的不断更新，然后下一个新的时尚又再使它过时淘汰。这种对于“现代”和“古典”的新的看法，显然已失去了过去那种固定的历史参照。哈贝马斯认为，自19世纪中叶形成的这种“现代”观，今天依然伴随着我们。

哈贝马斯说，通常谈论现代性，总是要和欧洲艺术联系在一起。而他所谓的“关于现代的构想”（the project of modernity）则不再仅仅集中于艺术一项。他对现代性的讨论是以马克斯·韦伯（Max Weber）的思想为起点，而韦伯所谓的文化现代性，是对宗教和形而上学中表现出的理性一分为三——划分为科学、道德和艺术三个独立自律的领域。我们知道，自18世纪以后，对于世界的传统看法中的种种问题被重新分类，对知识（真）、道德（善）、情趣（美）等进行分门别类的讨论，各方面的专家和学者逐渐建立起了一套一套更加细分的体制和适用于本体制的法则。而18世纪以来启蒙主义哲学家们所制定的一种“关于现代的构想”，就是要分别按照这几个领域的自身逻辑，使具有客观性的科学、放之四海而皆准的道德法则以及自足自律的艺术，都得到最充分的发展。启蒙主义的思想家们希望艺术和科学不仅能使人控制自然力量，而且要能帮助人们更加理解世界，理解自己，促进社会的道德进步，提倡正义，使人越来越幸福。然而，进入20世纪以来，越来越多的西方思想家则趋于认为，启蒙主义的这一宏伟构想非但未能实现，这种乐观主义理想本身今天也已奄奄一息。但是，哈贝马斯显然是个例外，他坚持认为，怀抱人文主义理想的知识精英决不能推牌服输。在西方学界的一片悲观叹息声中，他振聋发聩地问道：启蒙主义的理想哪怕再衰弱，可我们究竟是应该坚持这一理想，还是径自宣布这个“现代构

想"已是一项失败的事业呢？他个人的回答是非常明确的：我们非但不能放弃"现代"的理想，不能宣布"关于现代的构想"是一项失败的事业，相反，我们应该从否定"现代"构想所犯的错误中吸取必要的教训。[6]

哈贝马斯是为了坚持和宏扬启蒙主义理想才来讨论所谓的"现代性"，这一点似乎与上述几位文论家的出发点有所不同；然而，他对"现代性"所作的界定，实际上又与利奥塔出于同一个认识视角。利奥塔所谓的"现代"指的是：一个社会中的知识话语活动可以参照着某种宏大叙述，营构起自圆其说的一套游戏规则，从而使这种知识话语具有某种合理性；而哈贝马斯呢，他把"现代性"(modernity)界定为"不需再参照其他时代的标准，不再从模仿其他时代标准的过程中寻找自己前进的方向；它只需自己创造出所需要的规范。现代性就是保证自己得到完完整整、不多不少的复制"。[7]这就是说，是资本主义自己给自己确定下一套原则，有了这些原则，就具备了某种自足自律性；它就不再需要仰仗任何外在的权威、传统、神祇和真实等为自己的存在挣得一个合理性了。哈贝马斯把具备了这样一种自足自律性的社会视为"现代"，这与利奥塔的"现代"在认识角度上并没有什么本质的不同。

至此我们对西方学界在"后现代"问题上的几种代表性的观点作了介绍：哈桑将"后现代"视为一种内在的悖论，詹明信试图以确定社会文化主导因素为"后现代"定性，利奥塔和哈贝马斯有从语言表征的层面界定"现代"和"后现代"……，在列举了以上种种关于"现代"、"后现代"的不同定义和看法之后，人们不禁会产生这样一个问题：既然"后现代"的界说尚未确定，那么研究

“后现代主义”岂不成了空中楼阁？有人甚至或许会认为这一讨论是没有意义的。

这种看法其实也不对。我们知道，与自然科学不同，人文社会科学并不是一种实证的科学。在自然科学中，研究对象是客观存在的、预先给定的，研究者可以从各个不同的角度对研究对象进行考察。而在人文社会科学中，第一位重要的则是观点，观点确立以后，它能帮助你找到自己的研究对象，甚或可以说，它能帮助你“创造”出你的研究对象。如果观点正确，那么你所找到的研究对象将与客观实际吻合；反之，就不吻合，你就不能将所看到的对象当作客观实际。社会生活中的新现象、新问题层出不穷，要对这些现象和问题进行考察、分析与认识，就必须先行提出一种认识假设，确定一个认识角度。所以，从这一意义上说，人文社会科学的考察就具有一种双重意义上的探索性，它不仅需要按照既定的认识假设对被考察的现象进行分析，而且还需要时时刻刻用已知的结果对先定的认识假设作必要的检验和调整。用一个通俗的比方，这就是“草鞋无样，边打边像”。这个鞋样，是先已存在于制鞋人心里的。对于所谓的“后现代主义”这一问题的探讨，也是在这个意义上进行的。凡从事这一课题研究的人，他/她实际上是在自己的心目中已经先行确定了“后现代”这样一个认识假设。这里，我不禁想起美国诗人华莱士·史蒂文斯(Wallace Stevens)的一首诗《坛子的轶事》，诗中写道：当你把一只坛子放置在田纳西的山巅，原本凌乱无章的荒野就会向坛子涌起，荒野由于有了坛子这样一个中心也就会变得不再荒莽，因为有了人为的这样一个中心，它就会呈现原来并不曾有过的意义。

而从另一个意义上说，人文社会科学的形成又是一种话语

的积累和增殖的过程。世界上本来没有路，走的人多了也就成了路。就以关于“现代”和“后现代”的讨论来说，当一开始有人提出“后现代”的问题时，人们会对有没有“后现代”、要不要划分“后现代”等展开激烈的争论，然而争论的结果会怎样呢？人们发现，争论非但没有把“后现代”否定勾销，反而使它大大凸显成了一个问题，关于它的话会越说越多。人们的讨论根本不会停留在“后现代”如何界定这最初提出的问题上，讨论会引出一系列新的问题，讨论会把以往有过争议的老问题又翻出来，讨论中还有人会从各种新的角度不断地插入新的话题，于是新的问题再将涉及新的概念，新的概念又需要作新的界定，这样一而再，再而三，问题不是变得简单，而是变得越来越复杂，讨论就像一个巨大的旋涡，在它旋转的过程中，把各式各样的问题吸附过来，这样它便由最初的一个问题变成了一个越来越大的话题，从一个话题变成了一个研究课题。

二　作为时代分期概念的“后现代”及其认识背景

作为一个时代分期概念的“后现代”既然被提出来，显然说明西方学界对于当代资本主义社会的看法和认识又有了一个新的“构想”。这里为什么要用“构想”（conceptualization）一词，需要作一点小小的说明。国内在对西方“后现代主义”进行评介时，对此似乎多有忽略，往往把“后现代”这样一个本来是带有试探性的理论概括，即所谓一种“构想”，与当代发达资本主义世界的“现实”之间，划了一个无形的等号。西方哲学，尤其是西方的

当代哲学，在陈述对于客观事物的认识时，往往有一种比较自觉的理论意识，这就是能够自觉地把“理论”置于一个“想象”活动的层面之上，而与所谓的“现实”保持着一定的距离。在他们看来，人需要认识客观世界，但人的认识活动只能在思维和想象的一侧去进行“构想”。人们提出的各种观念体系，各种概念，都是对于世界和认识对象的“构想”，它们与那个客观存在的实际，那个所谓的“实在”，并不具有天然的同一性。我们现在所讨论的种种所谓“后现代”的理论，则正是西方的思想理论家对于他们所处的当代发达资本主义社会的一种“构想”。关于这一点，我们在以后的关于“语言学的转向”、语言“表征”等问题的讨论中将进一步涉及，而到那时候，我们就会认识到，这是关系到“后现代”理论认识基础的一个至关重要的问题。

这里还需要指出一点，这种种关于“后现代”的理论所关注的，主要还是在当代西方社会的思想文化的层面，它们对于当代资本主义的经济、政治以及社会的总体机制虽时有涉及，但显然不是重点。然而，即便如此，七十年代以来关于“后现代”的讨论，应该说其中又包含了极其丰富的关于当代资本主义的最新认识。这些最新认识，是不是正确，当然有待于我们去加以鉴别。但他们所提出的一些问题，至少可以引发我们的进一步的思考。讨论中出现不少新的提法、新的看法，或许会有一定的参考价值，其中相当一部分听上去很新颖，而实际上却仍是根深蒂固的资产阶级意识形态的翻版。这也不用奇怪。但是，从总体上说，笔者则有这样一个看法：西方思想理论界把“后现代主义”作为一个特别的问题提出来，至少在主观动机上还是表现了一种积极的、批判的态度。在这个意义上，我们甚至可以把这个问题的讨论，看作是三十年代以来的西方马克思主义、法兰克福学

派、以及六十年代以来形形色色的西方新左派对于当代资本主义批判的一个重要的继续。

这当然是一个很大的结论。这个结论是怎么得出的？它是不是站得住？要对这些问题作出回答，我们必须对"后现代主义"被提出的思想认识背景作一些考察和分析。而首先需要考察的是，那些主张"后现代"分期的理论家在他们提出的关于"后现代"构想中，是否体现出了一种比较一致的对于当下资本主义的状况的总体性的认识。

关于当代资本主义社会的总体描述，"后现代"理论的各家各说显然又是大相径庭的，因为从认识假设前提上说，"后现代"的理论也根本不承认当代人对于这个世界的认识和描述可能形成某种共识。利奥塔就是一个典型，他主张要向一切"宏大叙述"宣战。但话又要说回来，我们也不必对那些理论宣言太当真了。因为只要他们还承认划分"后现代"的必要性，那么这实际上就又是一种基本的共识，而他们所表现出的不一致，无非说明了他们所关注考察的层面的不同或所使用术语的不同。

在诸多关于"后现代"分期的看法中，以下几例或许具有一定的代表性：

首先是美国哈佛大学教授丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)所谓"后工业化社会"(postindustrial society)的提法。贝尔把这个"后工业化社会"的基本属性界定为"服务"(service)——"人的服务，职业和技术服务"。他认为，此前的"前工业社会"主要任务是"与自然的较量"；"工业社会"的主要任务是"与加工制作后的自然较量"；而"后工业化社会"则是"一种人际活动"。贝尔对于资本主义社会的这三个阶段的定义，显然是按照生产活动对

象的变化而确定的。那么，贝尔为什么把生产活动对象消失、只剩下人与人之间关系层面上的活动作为“后工业”社会的唯一界定特征呢？他是这样解释的：“现在，社会世界将自然和事物排除，成了唯一的现实，这种现实主要是通过他人意识的反馈、而不是通过外在的现实去体验的。社会越来越变成了一个意识的网络，一种有待付诸社会建设的想象形式。”[8]

看来，贝尔所强调的“后现代”的最根本特征，是所谓“自然”的现实被一个存在于“人际关系”层面的“意识的网络”取代了。这里对这一观点暂时不作展开，因为下面我们就将逐步看到，主张“后现代”历史分期的学者，其具体的立论和表述虽然不同，但是在这一点上实际上是达成了一个共识的：即“后现代主义”所涉及的主要是观念层面、意识层面上的问题。

其次是比利时政治经济学家厄内斯特·曼德尔（Ernest Mandel）对资本主义所作的三个阶段的划分。曼德尔的表述比较简单明了，因而也更容易被人理解和接受。他把马克思在《资本论》中分析的古典资本主义或市场资本主义划为第一阶段，列宁所说的“垄断资本主义”或“帝国主义”为资本主义的第二阶段，而当今西方发达国家的资本主义则进入了第三阶段，即他所谓的“晚期资本主义”或“当下的资本主义”（late capitalism）阶段。曼德尔解释说：

> 晚期资本主义……远非仅仅指一个后工业化的社会，它是历史上首次形成的一种“无所不包的工业化状况”（generalized universal industrialization）。机械化、标准化、过分专业化以及劳动的集约化等等，过去，所有这些只是决定实际工业部门中的商品生产领域，而现在，它们渗透到社会生活的方

方面面。晚期资本主义的特点是，农业一步一步实现了工业化，变得与工业一样，流通部门（例如信用卡等）变得与生产部门一样，而娱乐消遣则与工作的组织管理一样。[9]

曼德尔明确地把“晚期资本主义”划为资本主义的第三阶段，其界定特征为一种工业化的组织管理渗透到了社会生活的方方面面。渗透到农业、商品流通的领域，使这些领域实现了工业化，而渗透到文化生产、娱乐消遣的领域，这将是一种什么样的局面呢？遗憾的是，毕竟是经济学家的曼德尔在这里打住了。而且，还有一个问题：即数量的变化究竟到什么程度才会发生质变，对于社会阶段的分期才算是合理的，曼德尔似乎也没有说清楚。

于是，詹明信在曼德尔的分期的基础之上又作了进一步的界定，他提出，资本主义第三阶段的具体标志应该是：科技优先的地位得到确立；科学技术官僚的产生；以及传统工业科技向更新的信息科技的过渡。其中第三项，即工业科技向信息科技的过渡，按照詹明信的分析，应该看作是“资本主义新的一轮全球性扩张”，它已经渗透到了第三世界的农业和第一世界的文化领域。把这些前期资本主义尚未征服、或尚未完全征服的领地“资本化”，而对于发达资本主义社会来说，这种扩张和渗透则意味着“对于无意识领域的彻底征服”。[10]对于这后一点，即所谓“对于无意识领域的彻底征服”，詹明信又作了更为明确的解释。他认为，这是指在所谓“后工业化”社会中，“现代化的过程已经大功告成，‘自然’已一去不复返地消失。整个世界已不同以往，成为一个完全人文化了的世界，‘文化’变成了实实在在的‘第二自然’。”[11]据此，詹明信认为，当代发达资本主义国家（主要指美

国和西欧的极少数国家)进入了资本主义的一个新的历史阶段。

应该说,这是迄今为止欧美思想界关于“后现代”历史分期的最有说服力的一种观点。一方面,它从社会生产力发展的角度界定了“晚期资本主义”作为一个新的历史分期的合理性,而另一方面,它更加强调的则是资本主义在征服了整个有形世界之后,又开始了新的一轮的全球性扩张,开始了对于无形世界、对所谓“无意识领域”的彻底征服。这样,按照詹明信的意思,“现代”,指资本主义前一轮征服“自然”(Nature)的活动,而“后现代”,则指它第二轮在文化层面(Culture)、在无意识层面上的扩张。自詹明信为“后现代”提出这样一种界说之后,欧美思想界中相当一部分人接受了对于当代资本主义社会的这样一个总体认识。

与詹明信关于“后现代”的看法堪称异曲同工的另一种表述,是查尔斯·纽曼(Charles Newman)提出的“二次革命”论。纽曼的“后现代”视野主要是在文化艺术方面。他认为,所谓“后现代”意识的产生,乃是两次革命的结果,第一次是迄止第一次世界大战、以怀疑论为主线的艺术才智的大爆发,其结果是使西方人从根本上摆脱了实证论的束缚;第二次则是教育和批评方面的革命,其结果是使“现代”经典化,使“当下”成了对文化价值进行判断时永恒不变的参照。[12]

但纽曼不同凡响地指出,所谓“后现代主义”还有一个最重要的属性,这就是要把它置于整个资本主义的“最大限度通货膨胀”(climax inflation)这个氛围之中加以考察。纽曼所谓的“通胀”,不仅包括社会财富的急剧膨胀,它更多的是指这个社会中的人,人的思想、方法以及人的期望值方面的空前膨胀;在这个社会中,信息交流已达到无所不包的程度,其影响力越来越大,

学术体制在谈不上任何章法地膨胀着，现成的、既定的思想在频繁不断地易手，然而它的内在价值却一跌再跌。纽曼认为，正是从这个意义上说，“后现代”成了资本主义工业革命后这一个多世纪的通货膨胀期的最后阶段。

纽曼以美国为例，具体分析了资本主义进入“后现代”阶段时的状况(截止到八十年代初)：在过去一代人、或稍许更长一点的时间里，美国的人口翻了一番，从统计数字上看，人均收入则是过去的十倍，高等院校的招生数增长了七倍，国民生产总值则为过去的二十二倍等等。第二次世界大战以后，资本主义世界实行价格体制改革，计量标准难以统一，但无论怎么算，这一时期个人支出的平均指数大体上增长了三到六倍。然而，与经济增长统计数相对的是，从 1946 年到 1969 年的二十多年内，美元的价值跌减了一半，而此后再过十年，复又跌减一半。

纽曼列举的统计数字当然都是非常粗疏的，充其量只有一点示意性的价值。然而他想说明的这些数字以外的意义则是，在这样一个最大限度的通货膨胀时期，一切商品，包括物质的和精神的产品，都变得不经久耐用了，对于产品易手的买卖活动的兴趣，大大超过了对于生产和投资的兴趣，这种全面的通胀影响到了所有的社会成员，于是形成了一种文化上的分崩离析状态，其破坏性极大。社会的物化倾向越来越加剧，人的异化越来越加剧，人与人之间的共识日益消解，社会的各个层面都弥漫着一种行会心态，社会秩序被社团与社团之间为减少向国民收入提供份额而进行的争斗所代替，无政府主义泛滥，甚至到了对任何形式的管理都表示怀疑的地步，在这种社会中，能够最大限度地应付债务的机构反倒能拥有最大限度的权力。

纽曼分析说，这种通货膨胀当然不只是局限于市场，它也极

大地影响到了思想的交流。以艺术领域为例，时尚的更迭和变化，几乎是以一代胜百年的加速度进行。于是我们往往看到的是两败俱伤的格杀争斗，抽疯般地变换式样，把过去的式样变着法儿又一股脑儿地搬将回来，所谓“知识精英”，也是百年风水轮流转，在所有的领域，通行的是唯“创新”是尊的行为准则，对于艺术再也不进行品位的鉴别，什么都可以容忍，什么都可以接受，而最终的结果就是对什么都无动于衷。三十年代时，主编《新共和》的大批评家艾德蒙·威尔逊（Edmund Wilson），每年面对的待评出版物约为8000部，而到了八十年代，每年则超过了55,000部，（笔者这里加一句：进入九十年代后，这个数字早已成了六位数。）近三十年来出版的长篇小说，无疑超过了历史上任何一个时期，然而究竟什么是小说，则没有一个时代比现在更加困惑。

这一切意味着什么呢？纽曼关于“后现代”特征的描述看来还需要我们再作进一步的归纳：在以“通货膨胀”为基本特征的“后现代”社会中，数量代替了质量，花样代替了品位，一切思想都被所谓的相对性、不连贯性主宰，一切都在呈几何级数地增殖、增长和膨胀，而这种种的“通货膨胀”中最重要的一种，纽曼认为就是“话语的通货膨胀”（inflation of discourse）。

以上我们列举的几种关于“后现代”的界说，表明当代西方学界对于资本主义的现状的看法，应该说他们之间实际上还是存在着某种程度的共识的，而正是这种共识，给了“后现代”以某种立论的根据。贝尔所谓的“客观现实被意识网络取代”，曼德尔所谓的“无所不包的工业化状况”和工业化的组织管理向社会生活各个方面的渗透，詹明信所谓的“‘自然’一去不复返地消失，‘文化’成为实实在在的‘第二自然’”，以及纽曼所谓的“话语

的通货膨胀"等等，这些具体提法和表述看似不同，但是在本质上都表达了同一个意思：即资本主义实现"现代化"的过程，同时也是一个在文化和观念形态上进行自我证明、使自己的全部活动"合理化"的过程。

这里，我们不禁又想起了哈贝马斯对于"现代性"所作的界定：即"保证自己得到完完整整、不多不少的复制"。资本主义的"现代化"，实际上就是确立这样的一套自我复制的机制，而实现了"现代化"，资本主义就达到了一个能够自圆其说、左右逢源、怎么说都有理的阶段。那么，西方学界提出"后现代"分期的学者，面对着这样一种具有自我复制能力的资本主义的制度，究竟又持怎样的一种态度呢？在目前国内众多的关于西方"后现代主义"的文章和论著中，这个问题似乎没有被正面提及。但从一般所列举的"后现代主义"现象，人们则很容易得出一个错误的印象，似乎西方的这些"后现代"学者们对于"后现代主义"、对于鱼龙混杂的"后现代"文化现象，都是持一种赞许、甚至提倡的态度。这实在是一个莫大的误解。

美国从事后现代主义思潮研究的学者约翰·麦戈文（John McGowan）在其《后现代主义与它的批评者》（*Postmodernism and its Critics*, 1991）这部专著中提出的一个观点，也许应该引起我们的重视。他认为，西方后现代主义批评家们面对后现代文化现象的心情是极其复杂沉重的。他们发现，作为社会形态的资本主义制度，对于一切真理、一切价值观，简直是一种刀枪不入、完全无动于衷的态度。进入19世纪以来的近二百年中，西方社会学先驱（左、中、右立场的人文学者都包括在内）对于资本主义的批判按说也够多了，保守型的知识分子致力于基础性的建设，激进的知识分子则对社会的根本信仰进行无情的批判，

可是，所有这些努力的最终结果又怎么样呢？资本主义似乎对这一切全然不顾而径自向前。保守的理论也好，激进的理论也罢，它们都不能左右它分毫。维持社会平衡的宗教在日益萎缩，哲学也越来越失去其解释世界的能力，接踵而来的，则是破碎分裂、无政府主义、无休止的冲突、礼崩乐坏(anomie)……。麦戈文指出，在各家各说的"后现代"理论的背后，其实可以清楚地感到存在着一种恐慌和忧虑。[13]于是，在"后现代"的问题上，当代西方社会的知识精英又一次聚集起来，为驯服资本主义这匹不通人性的烈马，再一次献计献策；为疗治日渐病入膏肓的社会，再一次开出处方。.

詹明信就是这样一个突出的典型。1984 年，他发表了那篇影响极大的、题为《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》(Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism) 的论文，他在这篇论文中不仅提出，并详细地描述分析了二战以来"资本主义的神圣化"("the apotheosis of capitalism")、"资本向迄今为止尚未商品化的领域的惊人扩张"，而且将这一现象作为他对整个"后现代"问题进行严肃的思考的起点。[14]其他后现代主义的理论家、批评家，观点实际上也大同小异。他们的批判矛头所向也许各有各的名称，有的称"男权主义的幽灵"，有的称"西方形而上学"，还有的冠以其他什么别的名称，但总而言之，那肯定是指一种专制性的权威。这种专制性的权威，便是"铁板一块"的资本主义制度的化身。而认识到这一点，我们恐怕才能真正理解，利奥塔为什么要号召"向一切同一性开战"。但是现在所常见的一些对于利奥塔这句话的解释，由于忽略了对于"后现代主义"的整个大语境的把握，恐怕多少都误解了他所谓"同一性"的真正所指。笔者认为，在具体进入对于西方"后现代"理

论和“后现代主义”思潮的讨论之前，我们应该对它有这样一个总体的认识和估价。而正是因为这一思潮包含了对于资本主义现行制度的批判，我们才有必要把它作为一个课题，对它作进一步的深入研究，这显然应该是不言而喻的一个认识前提。

三 关于“后现代主义”的定义

通常，人们总以为一个概念性的术语都应该有一个定义明确的外延和内涵，然而，人文社会科学中的实际情况却往往并非如此。究其原因，不外乎两条：首先，人文社会科学的概念的所指也是纯观念形态的，它不像自然学科中的概念总有一个客观实在的所指，这就决定了人文社会学科的概念有一种相对性；其次，由于一开始人们对某个概念在理解上有偏差，人们在使用它的过程中就会不断地试图对它进行修正或重新界定，反复修正和重新界定的结果，往往并不是使得概念变得更加清晰和确切，而是适得其反，使得这个概念的内涵越来越扩大。而如果某个概念从一开始就是一个多重的结构，大概念里套着一个又一个的小概念，那么情况就会变得更加复杂。

我们现在所要讨论的“后现代主义”，就是这样一种情况。最初，它只是文学史、艺术史上的一个很不确切的分期概念；在建筑学理论里，它一般被用来指代现代主义之后的一种建筑风格。可是近年来，这个在包括哲学、美学、社会学、政治经济学、以及文学艺术在内的众多人文社会学科中使用频率最高的术语，竟然成了一个定义最不确切、争议也最大的概念。从这个概念的基本构成上说，我觉得它至少应包含三方面的意义，但是这

其中的每一点，又都可能会进一步产生更多的歧义。

首先是“主义”(–ism)。中文中一提起“主义”，人们会立刻想到一种“对于客观世界、社会生活以及学术问题所持有的系统的理论主张”，一种“社会制度或政治经济体系”；当然它有时也可以指某种“思想作风”，例如“主观主义”、“自由主义”等等，总而言之，它指的是上升到抽象层面的某种理论、教义、信条或者惯例。英文中的“主义”(–ism)，当然也表示上述中文意义，但似乎又略微宽泛一些，包容面也更大一些。除了表示抽象的体系、制度、教义信条和惯例以外，它还可以笼统地表示某种状态、行为、功能或作用，也可以是对于某种特性、特征所作的抽象归纳。例如“alcoholism”(酗酒行为)，“barbarism”(野蛮行径)，“metabolism”(新陈代谢、昆虫的变态)等就属于前者，而“Americanism”(美国特点、特色，与美国性“Americanness”相仿)，“mannerism”(特别的格调、癖好)等则属于后者。这样的例子还可以举出很多。而这些例子中的“–ism”显然就不都是“主义”，如果一律译成“主义”，恐怕就会造成中文读者理解上的困难。“后现代主义”(postmodernism)恐怕就属于这样一种情况。它固然可以指某种抽象的社会文化理论，某种认识假设或某种认识世界的角度，但它同时又是对于我们所要研究的某一类文化现象的总称，是对这些文化现象的共同特点的一种抽象归纳。

其次，“后现代主义”中的“后”字也是一个很容易引起误解的前缀。由于“后”表示时间上的先后，那么顾名思义，“后现代主义”显然应表示“现代主义之后”。但“现代”本身是一个表示时间的相对性、因而可以不断延伸的概念，这就使“后现代”一词变得词义不清了。于是有人把“后现代主义”中的“后”理解成

"现代主义"的反动，然而这样也不尽人意。因为"后现代主义"固然有"现代主义之反"的意思，但从本质上说，"后现代主义"在很大程度上又是从"现代主义"派生而来，它的许多特点其实也都是包含在"现代主义"之内，是"现代主义"特点的发展，或"现代主义"特点的极端化，因而说它"反现代主义"也不太确切。

那么，"后现代主义"中的"后"究竟作何理解呢？笔者倾向于最好不把"现代"、"后现代"仅仅理解为先后出现、一个接着另一个的历史分期，而只需着眼于"现代"和"后现代"这两个概念之间的衔接关系，无非就是"后现代"这一概念的提出是在"现代"的概念之后，"后现代"这个概念是建立在"现代"这个概念基础之上，仅此而已。"现代"、"后现代"这些概念，都是我们为了认识周围的世界、认识我们自己而构筑的观念系统。按照这样的思路，"后现代"中的"后"，只是表示"现代"这个概念系统构想在前，"后现代"的概念系统提出在后，而不是像"伊丽莎白时代"、"维多利亚时代"那样，其本身就表示了它在历史纪元上的先后。

这里，我们实际上已涉及到了"后现代主义"第三个层面的意义，即最需要弄清、然而却是争议最多、而且又最说不清楚的与"现代主义"的关系问题。在上一节中我们已经看到，这一争论的焦点集中在对时代分期的必要性的认识上：究竟是把所谓的"晚期(当下)资本主义"看成是与此前西方资本主义阶段的一个断裂，还是把两者看成是基本上没有本质差别、后者只是前者的继续。争论的双方各执一词，并且都举例力争，可是谁也无法将对方说服。实际上，笔者认为，这种争论如果只靠列举例证是永远不会有结果的。因为问题的症结在于，争论的双方把我们赖以认识把握客观世界的"观念系统"与作为客观存在的外部

"世界"弄混淆了。要知道,"真实"不等于"事实","真实"意味着"事实与一个观念构造的结合"。现在,争论者把握在手的并非实实在在的客观事实,而只是一个观念,既是观念,它就像一张被众人拉拽的大网一样,它虽有一定的形状,但它会按照受力的方向伸缩变形,如果你愿意,你甚至还可以按照你的意愿重新定义或扩大它的内涵,因而这张网在使用的过程中形状大小还会不断地发生变化。

早在五十年代,英国剑桥大学的著名学者C·S·刘易斯(Clive Staples Lewis)就提出过一个与此相类似的、一向为人们所忽视的问题。他曾指出,像"中世纪"与"文艺复兴"这样的历史分期,它们之间的文化隔阂和差异其实已经大大地被夸大了。应该明白,历史分期不同于具体的历史日期,它们不是事实,而是我们用以对过去的事件给予表述的各种"回顾性的观念",它们有助于我们对历史进行讨论,但又往往会把对历史思考引上歧途。生活中遇到的历史事件的实际发生过程,其实是无法划分的。"实际生活是一种既无缝隙又无形状、变化中又包含着延续的状况。"[15]

而到了六十年代初,科学哲学史学者托马斯·库恩(Thomas Kuhn)提出了所谓认知"范式"(paradigm)的概念之后,这个问题就应该更加清楚了:我们认识客观世界,总是要从已知的知识中找出某种结构框架,作为进一步认识和把握未知事物的依托,这便是所谓的认识范式。而我们在认识事物的时候,对于认知范式的运用并不一定有自觉的意识,于是我们往往把凭借了一定的认知范式、因而是有条件地获得的对于客观世界的认识,不自觉地与客观世界本身等同起来,将人在观念层面上对于客观世界的一种认识与客观世界本身等同起来,误以为这种认识就

是客观世界本身。实际上，人所面对的客观世界，可以说是既无秩序、又无始终的一片浑沌，我们说事物之间是有规律可循的，乃是我们首先相信了它有规律可寻。实际上，人唯有依靠了某种认知范式，才能够赋予这一片无序的浑沌以某种结构；唯有人为地划定某个起点，才能使其呈现出时间上的变化。

这里，我们不妨回顾一下“现代”这个概念形成和不断扩充的过程，那么，对于现在所讨论的“后现代”概念应作何理解也就比较容易明白了。在远古初民的认知概念体系中，“以往”与“现代”的概念是模糊不清的，甚或可以说，在相当长的一个时期内是不存在的。惟当“以往”变得越来越久远，形成一个丰厚的过去作为参照时，这才产生要有一个“现在”的概念的要求。词源考证发现，在西方文明中，直到公元5世纪末6世纪初，作为形容词和名词的“现在”(modernus)才从作为副词的“modo”(意为“最近”、“此刻”)中派生出来。[16]而“现在”这一概念产生之后，它渐渐地又与“进步”的概念相联系起来，继而形成了认为“现在”相对于“过去”是一种“进步”的意识，而这种意识的确立实际上也经历了一个漫长的历史过程。

考察西方人关于“进步”(progress)这一思想的演化过程，最早反映“现在”相对于“过去”是一种“进步”的说法，是“侏儒站在巨人的肩膀上”这样一个比喻的出现。但是，自12世纪初它最初出现之日起，对这一比喻的解释，即对于“现在”与“过去”的关系的认识，就一直存在激烈的争论。由于侏儒站在巨人的肩膀上，于是你可以说侏儒比巨人看得更远，看到更多，照此理解，可以把“现在”看作是对“过去”的一种进步，可是，你同样也可以从另一个角度说，侏儒与巨人相比，毕竟矮小可笑，因而“现在”与“过去”相比，与历史的积淀相比，无论如何也微不足道。于是，

这个比喻就成了似乎怎么说都有理的两面话,任何人都可以用它来作为自己既定立场的佐证。

尽管我们现在可以肯定地说,主张"现在"对于"过去"是一种进步的意见后来还是占了上风,然而有趣的是,这种看法却是在公开打着"复古"旗号的文艺复兴和新古典主义运动中逐渐确立的。这一事实本身便充分说明了历史的复杂性。如果只认表面宣言,文艺复兴就会被简单地理解为一场复归古希腊理想的思想文化运动。然而,"复古"只是一个口号,这场运动实际上永远不会放弃对于现实中出现的新兴力量的肯定,不会放弃对于"现在"的肯定。文艺复兴运动的先躯、意大利诗人学者佩特拉克(Francesco Petrarch)于 14 世纪率先提出历史是由一个个迥然有别的阶段衔接起来的观点,并认为刚过去的中世纪是一个"黑暗时期"。这里他虽然没有明确肯定"现在"一定比"过去"进步,但他的观点无疑暗示了这样一种倾向。到了 16 世纪,法国大散文家蒙田(Michel de Montaigne)则进了一步,他明确说现代人很可能比古代人更先进。尽管他紧接着又对这一陈述加以限定,说这并不等于现代人就了不起,因为他们的进步仅仅是一种自然的规律,而不是他们个人所作出的努力或个人的优点,但我们看到,"现在"比"过去"是一种"进步"的观点应该说终于具备了雏形。再往后一些,英国政治家、哲学家培根(Francis Bacon)在他的《新工具论》(1620)中提出了一个更具独创性的见解:整个人类历史像一个逐渐成长的人,孩提时期相对来说不太有经验,而年纪越大,智慧积累越多,因此,相对于我们居住的这个世界而言,我们现代人才是真正的古人,而且现代人的世界则比古代要先进得多。这样,"现在"与"进步"合一的概念就基本上确立了。

后来，在法国和英国爆发的旷日持久的“古今之争”中，培根的观点成为支持“现代”一方的有力论据。从表面上看，整个17世纪统治欧洲文坛的是新古典主义，这也不利于“现代－进步”观点的普及，然而这场“古今之争”所产生的实际影响，却是唤起了广大启蒙思想家们对于现况的注意。与先前的文艺复兴运动相比，18世纪的启蒙主义思想家们显然不再无条件地一味推崇复古，而是越来越强调要有新的思想，新的科学方法，这实际上也就是把注意力逐渐移到了“现代”。

此后的浪漫主义运动对启蒙主义崇尚理性和科学、相信人文精神能给人以解放的乐观主义等均持怀疑和拒斥的态度，从这个意义上说，浪漫主义运动对于业已得到确立的“现代－进步”观点无疑是一种阻遏，可是我们也看到，浪漫主义运动对于启蒙主义的“现代”的构想并不是绝对地拒斥，在大的总体框架上，浪漫主义不仅继承了“现代”的构想，而且还大大宏扬了其中关于“自由”的理想，在浪漫主义者的心目中，“自由”不仅是指思想的自由，更是个性发展的自由。这期间还应提及一个不可忽略的事实，那就是达尔文进化论的问世。作为自然科学中一种假说的进化论与迄今为止的“现代”观念之间按说并没有什么直接的联系，然而，“物竞天择”使生物逐步进化的假说一旦被人们接受，它便很快渗透到人文社会科学领域之中，被当作把握和解释各种社会现象的认识范式。这样，进化论的问世便为“现代”与“进步”合一的观点提供了一个最坚实的理论依托。

这里，我们不厌其烦地叙述了“现代”的概念逐步将“进步”的概念包容吸纳的过程，为的是想说明“现代”这一概念的形成是一个“构想”的过程，或者说“自我构想”的过程，这个概念并不是一开始就具备了一个固定的内涵和意义，更不是具备了我们

现在所认为的内涵和意义，它的内涵和意义是一层一层增添，日积月累逐步形成的。而“进步”仅仅是“现代”的概念在其自我构想的漫长历史进程中所包容吸纳的众多价值观念中的一个。

我们都知道，“现代”的概念，作为西方文明发展的一个历史阶段，它实际上是席卷西方世界的工业革命、科学技术的迅猛发展、以及翻天覆地的社会变革的同义语。所以，“现代”这一概念本身即已熔铸了整个资本主义赖以安身立命的全部价值观。笼统地说，它不仅包括以上我们说到的关于社会“进步”的说教，还包括对于科学技术的一种笃信，即相信科学技术对于人类总是有益有用的；它显然还包括对于时间的高度关注，而西方的“现代”意义上的时间，则是一种可以计量的时间，它同任何商品一样，可以用金钱来衡量，可以买卖；这种西方的“现代”概念，无疑还包括对于“理性”的推崇，对于“自由”这一理想的推崇，而这里的“理性”和“自由”都是在西方传统的人文主义抽象框架中得到界定的；另外，崇尚行动、崇尚成功等实用主义的倾向，显然也都应该包括其中。总之，西方的“现代”的概念与资本主义经济、政治、生产关系和意识形态是一种互动的关系，一种相互补充交融的关系。这样一种熔铸了整个资本主义价值体系的“现代”观念，又与所谓“进步”的观念结合在一起，就成了人们通常提及“现代”时所传达的基本意义。

那么，按照如上所说的这样一种“现代”观，即“现代”是一种不断延伸的此时此刻，所谓的“后现代”又从何谈起呢？这的确是一部分人的思路。然而，正如西方许多思想文化史学者所指出的，资本主义的“现代”的概念是一个包含了不可克服的内在矛盾的统一体，以上那种“现代”的意义，仅仅是它作为历史分期概念时所指代的意义，这一意义只是矛盾的一方，矛盾的另一方

是它自己所产生的对立面，西方人文学者一般把它称为"美学意义上的现代"(aesthetic modernity)。接受美学批评的首倡者之一、德国学者汉斯·罗伯特·姚斯(Hans Robert Jauss)在六十年代初曾撰文，从美学角度对"现代"的意义的产生和积累进行考察。后来，美国印第安那大学的教授马泰·卡林内斯库(Matei Calinescu)又出版了专著《现代的多副面孔》(*Faces of Modernity*, 1977)，此书后又作了修改，增加了"后现代主义"一章，改名为《现代的五副面孔》(*Five Faces of Modernity*, 1987)，他明确提出，所谓"现代"，实际上具有完全不同的两种意义：一种是作为西方文明史阶段的"现代"，另一种则是作为美学概念的"现代"。值得注意的是，马林内斯库把前一种现代观界定为中产阶级(即资产阶级)的现代观，而后一种现代观，他认为是19世纪下半叶才出现的广义的先锋派所持的现代观，后者是对前一种中产阶级现代观的激烈的批判。它所采取的批判的方式则是从公开的反抗到无政府主义，到打倒一切、销毁一切，到贵族式的自我放逐等等，不一而足。他认为，从浪漫主义到先锋派的这种"文化现代性"(cultural modernity)，是一种对于上述中产阶级(即资产阶级)现代性的全然拒斥。[17]

那么，能否因为先锋派在文化审美态度上对中产阶级价值观持批判的态度，就认为它是反资产阶级的，就把先锋派看成是资产阶级的对立面，这个问题待以后有适当的机会再作讨论。我们在这里主要想指出的是，马林内斯库的这一观点在西方当代学界、尤其在西方马克思主义者当中还是相当普遍的。作为最突出的代表，是尤根·哈贝马斯。

哈贝马斯心目中的"现代"，只是文化审美意义上的"现代"。他认为现代意识的形成大致可分为三个阶段：启蒙主义的现代

意识，浪漫主义的现代意识以及自19世纪中叶、具体地说就是自波德莱尔至今的现代意识。他认为，这种文化审美意义上的“现代性”与资本主义经济和社会的现代化不是一回事，两者不能混为一谈。当代社会所出现的许多问题，如享乐主义，社会责任心的减退，缺乏服从，自恋，竞争和上进心的减退等等，其背后主要是经济和社会方面的原因，而文化在这些问题上其实只起着非常间接、而且往往还是受制于其他因素的作用。他认为当代西方的“新保守主义者”把社会问题归咎于文化审美的现代性是不公平的。

这里首先值得我们注意的是，哈贝马斯显然对文化审美的内涵作了明显的缩小和纯化，或者说，他首先把文化看成是与社会经济、政治全然无涉的一个独立的领域，然后他才开始对他所谓的“现代构想”——纯文化层面的“现代构想”——进行界定。根据这样一个认识思路，他认为18世纪启蒙主义哲学家们提出的“现代”的构想应该包括三方面的内容：即按照学科自身的逻辑和规律建立起客观的科学，普遍通行的道德和法律，以及自足自律的艺术。这一构想旨在将每一个领域的认识潜能都从各自独特的形式中彻底释放出来，从而使人类的日常生活极大的丰富，使之有助于人们对于世界和对于自身的认识与理解，有助于推动道德的进步，形成主持正义的各种机制，并最终能给人类带来幸福。可是，实际情况的发展却引出了种种始料不及的问题。科学、道德和艺术分裂为三个各自独立的领域，由三大类型的专门家各自应付的学科于是渐渐地从日常的交流活动中分离了出去，这种分离反而造成了种种“否定”专门文化的反作用力，结果，到了20世纪的今天，当年启蒙主义者的那种乐观主义的理想竟几乎彻底破灭了。我们在上一节已经提到，面对这个现实，

哈贝马斯充分表现了一个人文主义者的勇气，他不仅在提倡，而且也确实身体力行地在捍卫“现代的构想”这一启蒙主义运动的未竟事业。

但是，哈贝马斯的将社会现代化这个基础(infrastructure)与上层建筑(superstructure)完全割裂，无视两者之间相互作用而作出的“现代”的构想，尤其是他把当下的许多社会问题仅限于经济和社会生活的范畴，认为文化在这些问题上只起着非常间接的作用的看法，显然又是当下众多的人文、社会学者所不能接受的。后者所关注的问题已经不是要对“现代的构想”是否得到了实现来逐项地加以检验，而是认为应该掉过头来，从目下资本主义社会的实际情况出发，当然包括资本主义的文化状况，对“现代”这一构想本身从里到外地进行一番检验，看看它作为一个认知范式，还能不能涵盖当下整个资本主义社会形态的现实，还能不能用来帮助观察、理解和把握我们所面对的种种社会文化现象和矛盾？按照这样一个视角来提问，哈贝马斯的“现代”定义的涵盖面显然就狭窄了一些，甚至可以说有点捉襟见肘，它既无法包容许许多多人们朝夕面对的新的文化现象，更无法对这些现象作出令人信服的解释。于是我们就需要对这个认知范式进行再审视，乃至需要另行建立一个新的参照系，一个新的认识框架。那么，这个新的认识框架叫什么呢？我们干脆给它一个命名，叫做“后现代”。有了这样一个新的命名，我们就获得了一种新的自由，就可以按照实际的需要，对我们所面对的各种现象，连同过去已经取得的认识，重新再进行一次追根问底的考察。

从这个意义上说，这种认知范式的转换主要是通过共时向度上的考察来实现的。我们之所以要强调，“后现代”问题的提

出是西方知识界又一次陷入人文精神的困惑、并为走出这一困惑而进行的反思，乃是因为在这个问题上，国内学界存在着一个相当普遍的误解，那就是把“后现代”仅仅视为一个狭义的文化分期，一种比现代主义、先锋派更加现代、更加先锋的一种文化姿态和创作风格，即是说，只从历时的向度上把“后现代”理解为“现代之后”。正因为这样的误解，有些学者在把战后及当下发达资本主义社会的文化现象与现代主义鼎盛时期的文化进行了异同点的比较之后，便忙不迭地宣布“后现代”已经过去，什么“后后现代”或其他的什么时代又已到来。

我们觉得，这里至少又有两点值得引起注意。一是我们在上一节已经说过的，不要把注意力仅仅放在“后现代”这个术语的概念上。在人文社会学科中，概念之争、定义之争从来都只是初始阶段的争论，这一阶段很快就会过去，问题的讨论将逐步深化，从概念和定义扩展出去，接触并吸纳越来越多的新问题；因此，下面这第二点更为重要：如果说从“现代”到“后现代”，里面确实有一个认知范式转换的问题，那么，这场由“后现代”而引发的、持续了将近二十年的大讨论，无疑就是西方人文学者对于西方人文传统的又一次大改写。按照这样一个新的认知范式，哪些新的社会文化现象被收进了我们的视野？按照这样一个新的认知范式，先前已形成共识的文化传统又经过了怎样的整合？哪些认识被推到了后台，被淡化了；而哪些认识被移到了前台，受到强调而突显了出来？这些问题才是最为重要的。可是我们知道，这场争论并没有得出任何现成的结论，它只留下了卷帙浩繁、无异于一片浑沌的话语，因为它们各自的出发点和归宿点是那么的不相同，这些话语实际上不是处在同一个平面上，这就亟需我们对它们再进行一番梳理整合、提炼升华的工作。

那么，我们现在应该找一个什么样的容器把这个四分五裂的论题兜起来，然后再从一个什么样的视角，或什么样的认识层面上切入，对这个论题来一番条分缕析，使之呈现出某种可以为我们所把握的特点或属性呢？笔者认为，既然西方学界的这场关于“后现代”的大讨论，不过是对于迄今为止的西方人文传统的一次重新构想(reconceptualizing)和重新审视(re-thinking)，是一次重新整合(reconstruction)和改写(re-writing)，因此从根本上说，它是一种作为文化代码的“语言”层面上的话语解构和建构活动，一种话语的“解码”和“再编码”活动。抑或正是在这个意义上，我们可以来划一条“现代”与“后现代”的界线。

其实，福柯在他的知识考古学中就是从“知识”、亦即“话语建构”的意义上来讨论文化时代的分期的。他说，“传统形式的历史，承担起‘记忆’往昔丰碑的作用，将它们转变为文献，……而在我们这个时代，历史则成了将文献变为丰碑的东西。”[18]如果说把认识世界、获得知识的过程，也就是形成文献、形成话语的过程视为“现代”，那么在当下，“在我们这个时代”，情况发生了变化，我们现在需要的是对已有的文献、已有的话语重新再进行一番审视，于是，从事这种再审视工作的我们这个时代则可顺理成章地被称作“后现代”。

利奥塔也是这么做的。他的那本关于“后现代状况”的专论，讨论的就是迄今为止“知识”的状况。在他看来，整个资本主义的发展过程，即人们通常所说的“现代”，是这一“知识”逐渐积累的过程；而这样一种“知识”的积累，也就是资本主义对于世界的占有上升为“话语”的过程。然而，现在情况发生了变化，人们对迄今为止这种形成了一个又一个体系的“知识”，即他所谓的

种种“宏大叙述”(grand narratives)产生了怀疑，新的科技发展又产生了对现有的知识进行扬弃的必要性。他直言不讳地把这种变化称之为“语言游戏”(language game)，当然，这是维特根斯坦意义上的语言游戏。而所谓的“后现代”，就是指根本的游戏规则发生了变化。[19]

弗雷德里克·詹明信是赞成“后现代”的历史分期的，但他的关于“后现代”的定义，应该说也是指这一话语建构的层面。我们在上一节中曾经提到，他认为当代的发达资本主义国家(主要指美国和西欧国家)进入了所谓“资本主义的第三阶段”，即“现代化过程已大功告成”的“晚期资本主义社会”，又称之为“后工业化社会”，其根本标志就是“自然”已一去不复返地消失，整个世界已不同以往，成为一个完全人文化了的世界，“文化”成了实实在在的第二自然。詹明信对于“后工业化社会”的界定十分耐人寻味。所谓“自然已经消失”，指的是世界上再也不存在没有被人染指过、没有受到人的点化的净土了，一切都已经被纳入了人的视野、人的认识，换句话说，就是这个世界被整个地知识化、话语化了。我们已经把一切都说了一遍，而从现在开始，我们要说第二遍、第三遍了。如果说从“自然”(nature)到“文化”(culture)这样一个建构过程是“现代”，那么，从已有的“文化”到“文化的重构”，就成了“后现代”。

我们在追述和清理西方学者关于“后现代”的看法的同时，实际上已经不知不觉地为自己设定了把握这个“后现代”问题的一个新的认识层面。运思的层面确定了，切入的视角确定了，现在我们就可以着手对西方思想理论界关于这个问题的论争进行梳理和评价了。“后现代”这个问题涉及面很广，哲学、美学、政治经济学、社会学、文学、文化研究，几乎无所不包，而且，即使是

文学，它又将进一步延伸到文学理论、文学批评、文学创作等更加具体的领域中去，那么我们从哪里入手呢？我们刚才已经说了，“后现代”是一种新的语言建构，因此，我们关于“后现代”的讨论，就从“语言”这个最根本的问题谈起。

四 “语言学的转向”

法国哲学学会前主席保罗·利科（Paul Ricour）在其《哲学主要趋向》（*Main Trends in Philosophy*, 1979）一书中指出，我们这个时代的几乎全部的哲学成果，都与过去五六十年间哲学家对于语言发生兴趣的研究有关，“这种对语言的兴趣，是今日哲学最主要的特征之一。”他解释说，对于语言本身的一种理性知识，已被很多哲学家看作是解决基本哲学问题的必要准备，因为这些传统的哲学问题虽说不是与语言符号有关，而是与事物本身，即人或世界有关，然而，认为在“事物”的理论之前能够并必须先有“语言符号”理论的这种思想，已成为当代西方很多哲学所特有的思想。可以毫不夸张地说，在过去半个多世纪内，语言学已经跃居西方人文科学的领导地位，这门科学的高度理论性使它成为任何思考的出发点。而这一切之所以会发生，最重要的原因就是语言学为人们提供了一种关于人类现实的符号学的描述模式和说明模式。[20]

利科这里所总结的当代西方哲学以语言理论的研究为先导、把语言学的研究置于人文科学领导地位的趋势，看来还没有引起国内学界的足够重视。时至今日，我们对于国外当代哲学发展的动向的介绍和评述并不算少，然而在论及语言理论在当

代西方哲学探索中所起的作用时，却往往只是一种照本宣科的客观介绍，对于以上这一动向的必然性、合理性和局限性，都缺乏切中肯綮的分析和价值判断，究其原因，主要是我们在语言哲学领域内的研究一向比较滞后，相当一部分介绍者本人对于“语言”的认识和了解，至今还仍停留在工具论的层次，对于战后西方语言学的发展，尤其是结构主义语言学究竟是怎么一回事，基本上是一无所知，因此也就无法取得这一领域的发言权。近二十年来，国内对于西方语言学的研究规模其实也已经相当可观，但遗憾的是，这一学术圈子基本上局限于高等学校的外语系，其理论语言学的分支多半探讨一些纯语言学理论问题；其应用语言学的分支主要与外语的教学法接轨，间或也涉及与文学阐释相关的问题，按说这后者有可能深入到语言哲学的领域之中，然而目前的研究，多数仅限于前提和结论互证的水平。由于语言学研究的本身很少有更高的人文关怀，当然也就很难唤起学人对语言哲学的重视和兴趣。

现在，人们已经习惯地将当代西方哲学的这一走向称为“语言学的转向”(the linguistic turn)，然而这一认识的确立，基本上是60年代以后的事。这个术语最初由属于早期维也纳学派的哲学家古斯塔夫·贝格曼(Gustav Bergmann)提出时，它主要描述的还只是本世纪初以来分析哲学运动这一支的发展，强调的是分析哲学将其探索方向转向“语言逻辑”的“语言的转向”。但现在看来，理查德·罗蒂把这一术语借来作为他那本影响深远的论文集的书名时，同样是这几个词，其意义却递进了一层。这时的人文语境是自亚里士多德以来形成的传统语言观发生了根本的改变，因此这一术语正好可与利科所谓的以语言学作为人类现实描述模式和说明模式挂钩衔接起来。在罗蒂看来，传统形

而上学视语言为反映自然的一面镜子，而"语言学转向"的一个最基本、也是最重要的结果，就是使这面镜子不可回复地破碎了，换句话说，使人们对于作为外部世界的"再现"和"表征"(representation)的语言永远失去了信任。

因此，"语言学的转向"实际上应该说是分为两步才完成的：第一步只是"语言的转向"，其中包括英美分析哲学将传统的哲学问题重新表述为"语言逻辑"的问题，使"语言"取代了传统哲学中的"思维"、"意识"以及"经验"所占据的中心位置；也包括欧陆存在主义的现象学对于"语言"与"存在"的关系的反思。而第二步才是真正意义上的"语言学的转向"，即我们在60年代以后所看到的，是语言学的理论模式被当作一种新的认知范式，一种参照体系，来对过去的哲学问题和认识重新进行审视。因此，"语言学的转向"似可看作是西方现代哲学的转捩点，从此以后的哲学思考，则可如罗蒂所主张的另行命名为"后现代"的哲学。当然，这一转向说来也是一个不长不短的过程，如果从转向最初的起点算起，那么它显然应该把作为前期准备的分析哲学运动也包括在内。所以，国内的西方哲学界一般把" the linguistic turn "译为"语言的转向"，应该说是不太确切的。这一点，看来与我们对语言学在当代西方哲学中所占的地位和所产生的影响认识不足有关。

西方"近代"(modern)哲学的始创者当推法国的笛卡儿和英国的洛克，但是，真正使哲学与科学最终分家的则是德国的康德，是后者确立了哲学的核心是"关于知识的理论"这样一个认识。从此，哲学将作为"科学之女皇"的形而上学转变成了一门"基础性学科"(a foundational discipline)，它的首要性不再是因为它"最高"，而是因为它"位于根本"(underlying)。这种把"知

识"看成是一个问题，认为需要有一种理论来对"知识"进行构想和认识，乃是把"知识"看成是"表征的汇聚"(assemblage of representations)这一认识的产物。笛卡儿所谓"我思即我在"的提出，确立了一个所谓"思维主体"(the mind)的哲学概念，西方哲学探索的方向因之出现了一个"认识论的转折"(epistemological turn)。在人的认识活动中，人所面对的是一个客观的物质世界，但只有当这个客观物质世界以某种形式转移到人的思维主体之中，人才有可能进行思维活动，这种思维活动，其实也就是一种"再现活动"或"表征活动"。而正是这样一种"再现活动"，才使"知识"成为可能。从这个意义上说，所谓"获得知识"(to know)，就成了确切地"再现"人的大脑以外的世界，而对于"知识"之所以可能形成和"知识"之本质的理解，便是对于人的大脑构建这种"再现"之过程的理解。因此我们不妨这样说：哲学是一门将"再现"作为自己首要关注的学科，而这里的"再现"当然是康德所强调的那种"内省再现"(inner representation)。建立在这种"内省再现"基础之上的哲学认识论，于是也就理所当然地把"经验"(experience)作为自己全部探索活动的主旨和内容。

可是，到了19世纪末，以"经验"为中心的哲学则出现了前途危机。以达尔文的进化论为标志的现代生物学的普及，加上为解决认识论问题而新开辟的经验心理学论的突飞猛进的发展，使"思维"、"意识"、"经验"等这些传统哲学赖以安身立命的形而上概念越来越自然化，越来越成为科学实证意义上的术语，以致完全失去了它们原先所具有的某种神秘性。这时，基于"认知经验"而为哲学明确划定的学科界线眼看就要崩塌。但所幸的是，这一危机并没有酿成不可收拾的局面。进入20世纪的西

方哲学家将探索方向转向数理逻辑，很快找到了“语言”来作为“经验”的替代物。如果说当年的康德以“可能的经验”使哲学第一次成为独立的学科，那么，现在“语言的转向”，则可以说是第二次使哲学被确定为统领各门学科的一个学科领域。理查德·罗蒂（Richard Rorty）指出，“语言”之所以会取代“经验”而占据哲学思考的中心，原因有二：首先，这两个概念都各有很大的包容性——可以覆盖人类探索的全部领域，涉及人类研究的所有的课题。其次，在本世纪初，人们仍旧认为诸如“语言”和“意义”这样一些概念是可能表面自然化的过程的。[21]

当时的分析哲学选择了维特根斯坦的前期思想，即他在《逻辑哲学论》（*Tractatus*, 1921）中提出的逻辑原子主义观点作为认识模式。但由于维特根斯坦本人后来又放弃了他在此书中的观点，并写出《哲学研究》（*Philosophical Investigations*, 1953）对自己前期的观点进行批判，因此，对于维特根斯坦这两部非常重要、观点却南北相背的著作究竟怎么看，即使在哲学界内部，长期以来也存在着种种不同的阐释。从当今所谓“后现代”的哲学视角看，当年罗素对《逻辑哲学论》的评价，认为它所关注的仅仅是“一种逻辑上完美的语言所必须符合的条件”的说法，显然与作者自己所声明的要“为思想划定一个界限”，要“思考无法思考之物”的本意大相径庭。维特根斯坦当年因此而拒绝了在他的德文原著上发表罗素撰写的这篇“前言”。美国学者爱伦·泰赫（Allen Thiher）对这一问题颇有见地，他认为《逻辑哲学论》是以传统形而上学的语言观来看待语言，它仍然将语言看成是反映自然的一面镜子。然而，它又是反形而上学的，它不仅让人看到这面镜子已然破碎，而且它还试着将破碎的镜片尽量拼合起来，通过这种最终于事无补的努力，它让人明白了，要想再捍卫

这样的一种形而上学只能是徒劳。为此，他称《逻辑哲学论》为“形而上学的反形而上学著作”，说它是一部“理解后期维特根斯坦的《哲学研究》的反面引论”。据此，泰赫认为，维特根斯坦从《逻辑哲学论》到《哲学研究》的发展，在多种意义上都可看成是一种从“现代”思想方法向“后现代”思想方法的转变。[22]

对于维特根斯坦本人和他的著作还可以作进一步的讨论。而作为整个西方哲学所出现的“语言学的转向”，则正如罗蒂所指出的，是旨在使哲学维持其坐而论道的学科地位的奋力一搏。它试图为知识清晰地划定一个空间，使之不受社会学、历史、艺术以及自然科学的入侵。这一努力旨在为康德所谓的“超验之物”找一个替代，以“意义”来取代“思维”或“经验”，这样就为哲学提供了一种非经验性的内容，就能继续保证哲学的纯粹性和自足地位。然而，随着语言哲学的崛起，当哲学认识论所探究的重心由“经验”转变为“描述”以后，它便势所必然地要对整个西方形而上学传统提出质疑，甚至予以全面的否定。与过去的实证主义者不同，语言哲学家既不是认为形而上学所讨论的问题超出了人的经验、因而人的理性能力不再能予以解决，也不是企图以某种中性的要素取代物质或精神本原，而是干脆宣布传统形而上学所争论的问题，诸如世界的本原、物质与精神的关系、本质、绝对性等等，都是没有意义的，断然宣布这些根本不应该是哲学所要探讨的问题。他们这么认为的理由是什么呢？逻辑实证主义最有影响的代表人物之一艾尔(A. J. Ayer)曾说过这样一段话：

哲学的命题不是事实性的，而是具有语言的特点，即是说，它们并不描述哲学对象、甚或思维对象的行为；它们仅

表示定义，或定义的形式结果。基于此，我们可以说，哲学是逻辑学的一个部门。

“哲学是逻辑学的一个部门。”此话本出自逻辑实证主义的主将卡尔纳普(R. Carnap)。艾尔和卡尔纳普的意思很明确：如果我们不能对一个命题的真实性给予证明，那么我们就不能称这个命题是有意义的。所以，艾尔以上的一番话，无异于是对所有的形而上学论者挑战说，如果他们不能对自己的命题证实或证伪，那么逻辑实证论者就有权将形而上学抛在一边而不予理睬。[23]

如果说语言哲学向形而上学的挑战仅仅局限于此，仅仅是想用一个逻辑问题将哲学再度纳入实证的范畴，那么，试图以某种对立理论来取代形而上学论的语言哲学家，也就像F·H·布拉德雷所说的那样，充其量仍只能是“形而上学论者的兄弟”。然而时代毕竟不同了。西方哲学进入20世纪以后，反形而上学的势头日见其盛。其中最值得注意的一支是，后期海德格尔的存在主义现象学关于“语言”的思考对当代哲学“语言学转向”的进一步推动，海德格尔的语言观与日渐崛起的结构主义和后结构主义思潮的接轨，从而对形而上学起到了一种消解和颠覆的作用。

但这里却需要先提一笔，理查德·罗蒂为纪念海德格尔和维特根斯坦两人百年诞辰的学术讨论会撰写过一篇很重要的论文，在这篇论文中，他对海德格尔的评价与十年前相比显然有了很大的改变。他把海德格尔和维特根斯坦进行一番比较后提出，前期的维特根斯坦曾希望人们相信：确实存在着一个界定清晰、为人所共享的结构(即语言)，而所有的哲学问题原则上都可

以通过展示这一结构得到解决。然而后期的维特根斯坦，当然还有实用主义分析哲学的主要代表人物奎因（W. V. O. Quine）和戴维森（D. Davidson），则与他的前期思想决裂了；年轻时的维特根斯坦因受叔本华的影响而需要一种“神秘性”（the mystical），一种“把世界看作是一个有限的整体的感觉”，而后期的维特根斯坦则摆脱了他早年的这种叔本华式的自我，不再对“神秘性”感到有一种需要，不再需要让自己与那个“具有不可言说的极限”的世界相对立。罗蒂认为，海德格尔的哲学生涯正好与维特根斯坦颠倒了一个个儿：前期的海德格尔，即在他撰写《存在与时间》那个时候，处处反对将哲学视为系统理论（theoria），他认为这种看法实际上是要高居与生俱来的“畏惧”和“抛入性”之上，以逃避存在的偶然性，他反对将哲学理论看得高于世界和存在，他不愿意高高在上或超然物外地把世界看成“一个有限的整体”。罗蒂认为，如果此时的海德格尔读到维特根斯坦的《逻辑哲学论》，他也会像晚年的维特根斯坦一样将此书摈弃一旁。但有趣的是，后期的海德格尔却又滑回到他曾经竭力保持距离的那种思想之中，回到了他曾竭力拒斥过的那个“有限的整体”，即他所谓的“形而上学”或“整个西方”。后期的海德格尔又感到一种“神秘性”，这就是他为什么居然能够“在形而上学终结之后还继续进行思考”，居然还能回过头来，把形而上学重新看成是一个有限的、完美的整体的原因。他最终在心目中所看到的“西方”，乃是造化的独一份馈赠，一个独特的“事件”（Ereignis），它如同一只提壶，它的一个把手上标着“柏拉图”，另一个把手上标着“尼采”，这样，它不多不少正好自成一体，而恰恰又因为如此，人们也就可以将它搁置一旁了。[24]

罗蒂的上述对于海德格尔和维特根斯坦的比较，明显地包

含了对海德格尔终于未能超越形而上学的一种批评。应该说，这一批评具有相当重的学术份量，因为在此之前，欧美学术界比较普遍地接受了海德格尔所谓的“尼采是西方最后一位形而上学鼓吹者”的观点。而前些年，解构哲学形成理论热点，海德格尔倍受重视。诸如斯皮瓦克(Gayatri Chakravorty Spivak)、C·诺里斯(Christopher Norris)这些解构哲学的阐释者，几乎都众口一词地认为“海德格尔位于德里达和尼采之间”；“德里达正是通过海德格尔、而且也是与海德格尔相对照才发现了尼采”；甚至“德里达为实现这种概念的悬置而采用的最典型的策略之一(擦抹)，也是直接从海德格尔那里得到的”等等。[25]德里达本人在他那篇著名的论文《结构，符号，与人文科学话语中的嬉戏》中，也明确无误地将海德格尔视为解构哲学的先躯之一。[26]这里甚至还可以再提一句，罗蒂本人在他1979年出版的《哲学和自然之镜》一书中，也曾经将海德格尔与维特根斯坦不分轩轾地看待，把他们共同称为与所谓“系统性哲学”对立的“教化型、边缘性的哲学家”。[27]

以上引述的各种看法足以反映出当时学界的倾向性。现在罗蒂提出海德格尔最终仍是一个形而上学论者，这在学术上当然也是站得住的。不过这一点过去的学界实际上也从未否认，例如诺里斯在论及海德格尔与德里达具有相似的解构目的的同时，就指出两人之间最主要的区别在于：海德格尔的言说也好，本真的思想也好，都是有本源、有基础的，这个本源和基础就是先于言说话语的“存在”；而在德里达看来，海德格尔的这一认识恰好是形而上学热切地追逐真实和本源的典型。[28]当然，相对而言，过去的学界更多强调了海德格尔的反形而上学倾向，这也

是应当承认的。

近年来，哲学界的风向变化当然还有其他方面的原因。因为海德格尔二战前一段与纳粹的合作和交往的被揭露，对海德格尔的批评显然多了起来。但在这个问题上我们仍应该坚持对具体问题的具体分析，不要仅仅满足于海德格尔是一个形而上学论者的一般结论，而忘记了他在西方哲学"语言学的转向"、以及他实际上对颠覆形而上学所起的重要作用和影响。

罗蒂(当然还有其他人)将海德格尔前期与后期关于语言的思考，看成是相互对立的两个阶段，然而，我们如果调换一个角度去看，那么，海德格尔后期的思考又何尝不是他的前期哲学探索、即对于"存在"(Sein)进行拷问的必然发展呢？在他的前期力作《存在与时间》中，我们便看到他在竭尽全力，试图返回到西方形而上学传统产生之前，返回到一种既没有了历史、也没有了哲学的纯"虚无"状态，回到人最初产生对于神祇的崇拜、产生原初的宗教意识时那样一种思维状态。但是他发现，总有一样东西，构成了某种障碍，使他最终无法越界去克服那种虚无。而这一障碍，就是语言。具体地说，也就是目前使用的现代西方语言，一种"总是已经"(always already)浸透了形而上学意义的语言，就像人无法摆脱与生俱来的"原罪"一样，这是一种业已沉沦堕落到时间和历史之中的语言。

在《存在与时间》中，海德格尔虽没有提出他后来才提出的那些关于语言的命题，但他对语言的认识的基础已经基本奠定了。首先，他已经明确地将"言说"(Rede, or Sprache)与"现身情态"(Befindlichkeit)和"领悟"(Verstehen)并置，将"言说"也界定为"此在"(Dasein)的一种主要结构形式。[29]而他把"此在"界定为一种"展开状态"(Erschlossenheit)，[30]这就是说，人的"此

在"既是对世界的一种开放，而同时又是世界的一种显露。这一界定显然是对笛卡儿以降西方关于人与客观世界的关系认识的一种解构。因为过去形而上学的认识论将人视为认知主体，他面对着一个被动地等待人去认识的客观世界，在这样一种关系中，语言担负起了"再现"的功能，为认知主体"再现"客体，或"再现"内在自我的隐藏起来的思想。而海德格尔对"此在"的这一界定，则把原先的那种二元对立消解了：人向世界开放，世界同时向人显露。这样"语言"便从原先一个作为"再现"的媒体的地位，跃居到一种"先在"的地位，呈现在人的面前，让人自己去看。这便是通常所说的，不再是人讲述语言，而是语言通过人在自己进行讲述。而按这样一个思路去看《存在与时间》中对语言的思考，便和海德格尔后期的思考完全一致了。从这个意义上说，海德格尔后期的思想转折，似乎不应看成是像维特根斯坦那样对前期思想的一种拒斥或反叛，而是一种再度定向以后所作出的超越已往的努力。

后期的海德格尔所作出的努力，他在语言问题上的思考，似乎可以归结为一种对于通向"存在"(Sein)的本真形式的语言的寻求。他之所以将目光投向从荷尔德林到里尔克和特拉克尔的现代主义诗人，就是想从他们的诗歌当中找到一种滤去了时间积淀的本真存在。1935年他所撰写的《艺术作品的起源》一文，标志着他以语言作为最终目的而进行的新的探索的开始。在这里，他提出了"一切语言起源于诗"、"本真的语言等同于诗"这一独创性的见解。语言、诗、逻各斯，于是就被看成是与"存在"(Sein)并行扩展、而且相互可以替换的概念。海德格尔通过这些比喻性的概念，便使我们最大限度地贴近了"存在"。在此基础上，他终于又发展出了关于"语言是存在之居"

的命题。[31]由于这一定义彻底颠倒了以往"再现"式的语言观，我们不妨将它划入一种全新的、"后现代"的语言观，因为日后出现的所谓后结构主义的语言观，尽管从理论渊源上说是从结构主义的语言学申发出来，但其主要的观点实际上是与海德格尔完全相通的。

在1936年所作的讲演《荷尔德林与诗的本质》中，海德格尔称"语言"为"最危险的占有物"，他进一步解释说，正因为"通过了语言这种手段，人才将自己暴露在某种明显的事物面前，……正是语言最先造成了威胁和模糊生存的明显状况，也就是造成了失去生存的可能性，即造成了危险。"从这个意义上说，语言的本质就是"使存在物显露出来并固定下去"。[32]海德格尔心目中的"语言"，已然不是传统语言观所认为的那种用来传达体验、意志、心绪和信息的工具，而是具有像上帝创世为万物命名时那样一种赋予事物以本质的能力。"词语是一个神圣的事件(das Ereignis)。"说它是"Ereignis"，就是因为"语言"（词语）是世间万物从无到有的标志。海德格尔后来将宇宙划分为"人、神、地、天"四个层次，而决定这一区别的最基本的因素也是语言。

按照海德格尔的这种语言观，几乎所有的传统认识论的概念都必须颠倒过来。笛卡儿的"我思故我在"中的"我思"，将被"语言"所取代；传统意义上客观存在的"历史"，也将不复存在；而传统形而上学话语中关于"本质"的看法，则理所当然地要被一种更为深层的理解所颠覆，即：事物已再不存在一种内在的、永恒的、抽象的"本质"(Wesen)，而只有一种在特定历史框架中的建构。这一命题极为重要，我们今后讨论所有的后现代思潮的表现时还会一再提及。至于海德格尔后来越来越强调的关于

语言的“游戏”(Spiel)一说，那更是与后结构主义不谋而合。他所谓的“游戏”，不仅是“语言”和“存在”的另一种比喻，甚至可以说就是“存在”的本质。海德格尔说：“那维系时间和空间之本质的同一性(the Same)，或可称为‘时间－游戏－空间’(Zeit－Spiel－Raum)，即赋予一切事物以自由的时空。时空划分，‘时间－游戏－空间’的同一性推动着四层世界——地和天，神和人——的世界游戏(das Weltspiel)。”[33]

我们现在再回头再看罗蒂所谓海德格尔是个形而上学论者的结论，或许就会同意，尽管这个结论的本身并无失当之处，但我们所关心的是海德格尔在“语言学转向”中的地位和作用，因此我们完全可以把这一结论暂时“悬置”起来。或者，我们不妨仿照泰赫对《逻辑哲学论》的评价把这个结论稍稍作一点修正，说海德格尔也是一个“形而上学体系内的反形而上学论者”。

在今天看来，真正意义上的“语言学的转向”显然应该以60年代初兴起的结构主义语言学划定。前文说过，“语言学的转向”分两步完成：第一步仅仅是一个“语言的转向”，即哲学探索的方向转向语言逻辑问题；而第二步才是认知范式改变的“语言学的转向”。然而，这第二步的“语言学的转向”，从时间上追溯，实际上又是与第一步的“语言转向”几乎同步发生的。为什么这么说？因为“语言学的转向”必须追溯到结构主义语言学的奠基人费尔迪南·索绪尔(Ferdinand de Saussure)。他的理论成型于本世纪初，与维特根斯坦完成其《逻辑哲学论》的理论建构基本上在同一时期。但是，这里应该指出两点重要的区别：第一点是技术性的。与亚里士多德的著作和黑格尔的相当一部分著作一样，索绪尔的理论代表作《普通语言学教程》(*Course of General*

Linguistics, 1916)是根据其学生的笔记汇总整理，在其身后才得以编辑出版的，因而其中的理论原则并没有得到作者最终的斟酌和审定。第二点更为重要，即索绪尔的理论在整个人文社会科学的"语言学的转向"中所产生的影响，其实是一个复杂的话语建构的过程。索绪尔的理论在最初相当长的一个时期内仅仅是、或主要只是一种语言学的理论，其影响仅局限于语言学的范围。在战后结构主义的大潮中，结构主义语言学的概念及理论原则，作为一种新的认知范式和方法论渗透到其他学科，被其他学科模仿，使包括哲学在内的整个人文科学出现所谓的"语言学的转向"，而哲学和文学理论又回过头去，对索绪尔结构主义语言学中那些能与今天的思想认识合拍呼应的理论概念给予更多的强调和阐发，在索绪尔与维特根斯坦、海德格尔、尼采之间建构某种联系，以致将"语言学转向"以后的哲学和文学理论等又梳理成一个传统，而所有这一切，则应该说是六十年代以后的事情。

结构主义语言学的兴起，当然首先造成的是语言学本身的转向。传统的语言学视语言与逻辑为一体，研究语言形式的历时演化及其产生意义的规律；另一方面，又按照哲学、历史、生物学的认识模式，对语言进行历史的探索和分类研究，例如 19 世纪的比较语法学就是以生物学的有机说为参照模式的。而这样一种传统的语言学在索绪尔看来，从学科内含到研究方法都缺乏必要的界定。于是，索绪尔所从事的语言学研究，首先是把语言确定为一种科学考察的对象，然后从对于语言本身的属性的界定开始，作为其整个研究的第一步。

具体地说，索绪尔首先将他所要考察的"语言"，设定为一种具有"系统性"、"社会性"、然而又是"自足自律"的存在实体。

“系统”(system)的概念是他关于语言的思考的第一要素。但这一构想并非他的首创，例如他之前的尼采，就有哲学思想“也像一块大陆上所有的动物一样，都属于同一个体系之中”的论述。而“社会性”，指语言是一种约定俗成的社会实践形式，索绪尔在他的《教程》中，就曾明确批评以往的语言学家没有看到语言是“各语言集团集体精神的产物”。[34]这一点似乎与索绪尔更为强调的语言的“自足自律”性多少相抵触，这或许是索绪尔理论本身的一点疏漏，但我们不妨将它看成是一个索绪尔指出后就予以搁置、一个不言而喻的认识前提。

不过，相对而言，人们今天强调得更多的显然是索绪尔关于语言是“自足自律”的“系统”或“机制”的论述。是的，在索绪尔看来，我们每个具体的人对于语言的运用只是“言语”(parole)，而在我们日常使用的语言之下，应该还有一种语言的理论系统或结构，它由使用此种语言的人在相互交流时必须共同遵循的语言规则所组成，索绪尔把这一语言系统或结构命名为“语言”(langue)。所谓语言的自足自律性，指的就是这种“langue”。看来，索绪尔心目中的这种自足自律的“语言”，与后期海德格尔所思索的“语言”，大体上也是一样的。对于具体的个人来说，“语言”是一种先行的存在，人来到这个世界上便加入到一个语言系统之中，他/她就只能接受这个语言系统，按照它的既定规则去参与人际的交流活动。

但是，索绪尔的理论之所以被誉为语言学中的一次“哥白尼式的革命”，则是由于他所提出的符号的人为随意性、意义由符号之间的差异决定等独创性的观点。西方传统的语言观中占上风的一说将人看成是意义的主宰，人使用语言来表示自己的意思；语言符号与语言的意义之间则是一种自然的、一一对

应的关系；语言是意义的载体，人们透过语言，对它背后的意义便能一目了然，这也就是通常所谓语言是“透明”的意思。对于大多数尚没有对语言进行反思的人来说，他们直到今天恐怕还是持这样一种奥古斯丁和洛克式的传统看法。索绪尔的语言观则显然与这种工具论的语言观针锋相对。他认为，凡是语言符号都由两部分组成：物质部分和观念部分。前者在口语中表现为含有特定意义的声音，在笔语中表现为含有特定意义的书面记号；而后者不是一个实物，而只是关于那个物的一个观念，当一个声音被发出、一个记号被写出时呈现在语言使用者头脑中的那个观念。索绪尔把语言符号的声音或书写记号称为“能指”，把语言符号指代的观念称为“所指”，而且强调指出，在一个语言系统中，这“能指”与“所指”的对应关系完全是人为随意的、约定俗成的。他甚至在《教程》中把语言符号的这种人为性称之为语言学的“第一定律”。接受了这一点，语言意义由语言符号的差异所决定、没有差异就没有意义的原则也就清楚了。这里所谓的差异，既指不同的发音和书写记号这种物质性的区别，也指互为存在前提的观念之间的区别，例如没有上即没有下，没有善即没有恶等。这便是人们通常所谓的“二项对立”（binary opposition）的原则。也正是由于这一原则，语言才有可能被当作一个由相互关联因素构成的系统来看待。

一旦语言被看成是先于人的一种存在，语言的意义是由语言符号之间的差异决定的，传统语言观所倚重的语言的“透明性”便不复存在了。语言仿佛变成了一种“浑浊的”载体，意义再也不可能一目了然，意义必须依靠阐释才能获得，既然是阐释，就不再存在一个大写的、唯一的意义，而只会是多种（甚至是无

数种)意义的可能性。这样,过去所认为的语言具有忠实传达人的意思的可靠性也就动摇了。很明显,与维特根斯坦和海德格尔一样,索绪尔从根本上拒斥了亚里士多德以来将语言视为主体思想之再现的那种传统的语言观。

尽管索绪尔本人所关心的仅仅是语言学的问题,然而他的理论所产生的影响却远远超出本学科的范围,波及到包括哲学在内的人文学科各个领域。这是为什么呢?美国著名文化批评学者弗·詹明信(Fredric Jameson)显然是受了托马斯·库恩(Thomas S. Kuhn)"范式说"(paradigm)的影响,在他《语言的牢房》(*The Prison - House of Language*, 1972)一书中提出这样一种见解:人类的思想发展史就是一部各种认识范式不断更迭的历史。过去的古典机械论、有机论、达尔文的进化论,后来的原子论、电子场论、电脑工程论等,诸如此类的事物或体系,最初是用来组织我们对自然界的认识,后来又被用来揭示和说明人的现实。[35]这就是说,人们对于客观世界的认识和把握,总必须凭借一定的认识范式,而用海德格尔的话说,就是凭借已知去认识未知。而某种新的认识范式一经确立,过去的认识就又会按照新的认识范式被重新分类和进行整合,所以,所谓新的思想认识,这不仅是指在原有的思想范式不变的情况下所作的新的探索、新的发现,更指的是由于思想范式的变换而发现的原先被遮蔽了的认识盲点。

那么,索绪尔这种结构主义的语言学能否成为我们的一个新的认识范式,能否为哲学开拓一个新的认识层面呢?回答当然是肯定的,而且至少可以从以下三个方面加以阐述。

首先,自维特根斯坦提出语言系统的整体与现实世界中任何一个有组织的结构同构以后,这一思想越来越受到当代

思想家的重视和强调，而结构主义的语言学则从理论上为这一思想提供了论证和说明。当代符号学、解释学、人类学、精神分析学的发展，其实都是建立在结构主义语言学的基础之上的。

其次，如果说西方传统形而上学把事物的"意义"看成是一种实在(substance)，是事物所固有的；逻辑语言哲学和分析哲学把哲学、进而又把"意义"归因于逻辑；那么，结构主义语言学则把"意义"完全看成了语言系统内的形式关系的产物。此刻，语言符号已不再被看成是实在意义的替代物，其意义仅在于它与其他相关符号的差异。比如，当我说"我看见了"的时候，按结构语言学的说法，代词"我"的意义仅在于它在所出现的语言系统中与其他相关的名词、代词的区别，即"我"不是"他"，不是"我们"，不是"你"，不是"你们"，不是"它"，不是"张三、李四"，等等，作为语言符号的"我"与使用语言者这个具体的人之间，只是一种任意的关系；其次，当我们说某人"家财万贯"或"不名一文"的时候，这种语言的表述也就是语言而已，并不要"实物"到场作证。正因为这一缘故，美国文论家乔纳森·卡勒(Jonathan Culler)说，索绪尔的这种以"不在场"(absence)来界定自我或事物属性的做法，对传统的"在场形而上学"语言观不啻是一记重击。[36]

第三，也是最重要的，这种结构主义的语言学的自身逻辑将不允许上述意义的阐释过程止步不前，既然一个语言系统中语言符号的"意义"决定于语言符号之差异，A之所以是A，乃因为它不是B，不是C，不是D，不是……，那么按照这一逻辑，阐释一个语言符号序列的"意义"，即寻求与能指符号相对应的"所指"含义的过程，从理论上说，便只能是一个以新的能指符号去取代

有待阐释的能指符号的过程，一个由一种“能指”滑入另一种“能指”的永无止境的倒退的过程。这就好比我们为了解某个词汇的意义而翻开一本字典，字典只能以一串新的词汇（“能指”）对这一词汇进行解释，新的词汇又引出新的阐释的必要，这一过程可以无限地继续下去。德里达正是从索绪尔语言学的这一内在逻辑中引出了一个他所谓的“延异”（ differance ）的概念。德里达硬是生造出了这么一个概念术语，为的是要把三层意思融为一体：一是语言意义取决于符号的“差异”(difference)；二是意义必将向外“扩散”(differre)；第三是意义最终的不能获得，即所谓意义的永无止境“延宕”(deferment)。

五 语言“表征”的再审视

在“语言学的转向”一节中，我们追溯了哲学在探索世界的意义过程中节节后退这样一个十分有趣的现象，到了 19 世纪末，分析哲学家们干脆把“意义”看成是一个语言问题和逻辑问题：既然我们无法弄清世界究竟是什么，有什么意义，那么我们至少应该弄清楚我们自己说了点什么，或者我们至少应该弄清以语言形式摆在我们面前的陈述究竟是什么意思。维特根斯坦、海德格尔、索绪尔所引发的所谓“语言学的转向”，其实就是人们对意义产生于何处的看法发生了转变。意义之所在究竟是世界还是语言？究竟是世界在说语言，还是语言在说世界？对这些问题的回答，当然不是一个简单的是与否，这就引出了一系列的讨论，而对这些问题的讨论，总的来说，便使“语言”越来越变成了哲学关注的焦点。

1. 语言表征:人与世界的中介

那么"语言"究竟是什么？这个与哲学一样古老的问题又一次被醒目地摆在人的面前。正如古希腊的谚语"人不能两次趟入同一条河流"所说的那样,即使是同一个问题,当它被再度提出的时候,由于提问的语境发生了变化,因而它实际所期待得到的回答是不同的。我们已说过,传统的语言观把"语言"看成是对世界上万事万物的一种"再现",一种状物写意、从而能在人际进行交流的符号象征,我们因此而称之为"表征"。不仅客观存在的世界,而且也包括人主观的意义的世界,都必须通过语言才能得到再现。对于语言的这样一种看法,早在古希腊时期就已经确立了。例如,柏拉图的《理想国》在论述文艺对世界进行摹仿、世界对超验的"理式"(Idea)进行摹仿时,实际上就已经间接地确定了语言是对世界的"再现",或语言作为世界的"表征"这样一种关系。而在《克拉蒂勒斯篇》(Cratylus)这篇对话录中,他则更加具体地涉及到了语言可能具有的双重本质。由于这一篇谈话录比较冷僻一些,即使一般的学术著作也很少提及,这里不妨稍微多说上几句。

这一篇对话录从赫尔墨斯的儿子赫墨吉尼斯这个名字是否真的是他的名字开始,逐步展开到语言的起源问题。按照赫墨吉尼斯的看法,语言完全是一种惯例,然而苏格拉底则认为,正确的命名与所有的技艺和科学一样,是需要技术性的知识的;正确的命名,是由掌握了上述知识的法则制定人确定的;尽管大多数的命名或词语是由其他的词语衍化构成,语言和世上一切事物一样,处于永无止境的变化之中,但是,最初的命名人已经将这一信念注入了最初的词语。他们试图得出语言命名与图画一

样，也是对现实的摹仿的结论，然而讨论中所举出的众多例子又使这一结论破绽迭出。接着，克拉蒂勒斯也加入讨论，但最后他却也不得不承认习惯和约定俗成在语言构成中的作用。由于这篇对话录中涉及的许多古希腊语的词源今天已无法确定，这给确切地理解这篇对话录中关于语言本质的论述造成不小的困难，但欧美古希腊学专家们普遍认为，至少有一点是可以确定的，那就是早在古希腊时期就已经存在着两种针锋相对的语言观：一种是把语言看成在本原上与世界、与思想经验最终合一的"逻各斯"；另一种则把语言看成是一种人为的、约定俗成的惯例，词语由其他的词语衍化而成。按照后一种看法，语言就成了一个无始无终、永远变化不息的过程，它是一个独立于客观世界和人的思想的符号体系。直到今天为止，人们对于语言本质的看法，恐怕仍然不外乎这样两种。

但是，相对而言，在西方形而上学漫长的发展过程中，这后一种语言观似乎却一直没有得到足够的重视和强调。其中至少有两个很重要的原因：一个是《圣经》语言观的影响，在基督教国家里，这成了一种毋庸置疑的流行共识。语言是神性的，因为它最初是上帝吐出的不二真言："神说要有光，于是就有了光"；"神称旱地为地，称水的聚处为海"等等。这种《圣经》语言观将语言看成是对于世界的命名，语言与世界等同。

另一个重要的原因恐怕则应该追溯到笛卡儿。前文也已经谈到，17 世纪时，西方形而上学发生了所谓"由本体论向认识论的转向"。我们知道，笛卡儿的认识论哲学所着力强调的是作为思维主体的"人"，一个具有先验理性的"人"。而"语言"在他看来，不过是面对着"人"的内在自我而上演的一出戏。"我思，故我在。"在这里，"自我"不仅是作为"表征"的舞台，而且在整个

"表征"过程中，它都必须始终处于绝对的、主宰的地位；而"语言"则仅仅是自我的工具，受自我的支配，被用来表达和再现自我的思想。在这里，主宰与从属、主动与被动的关系是绝对的，不可改变的。在紧随其后的浪漫主义运动中，浪漫主义者虽然竭力地张扬自我，崇尚自然，但他们关于语言是世界的表征、语言与所指事物合一的观点，却没有丝毫的动摇。在他们看来，语言既是媒体，又是"表征"，诗不仅摹仿和再现自然，诗径自就成了自然。例如著名的浪漫主义诗人雪莱在他的《为诗一辩》中就说，"语言……，变成表征与媒体的合一，既是铅笔，又是图画；既是凿子，又是石雕；既是琴弦，又是和声。"[37]这样，在过去漫长的两千多年中，柏拉图语言观中将语言视为世界的表征、语言与其所指合一的观点，不仅一直处于主导的地位，而且基本上堵塞了另一方向上将语言看成是一种约定俗成的符号系统的思考。也正是因为这个缘故，到了语言学的转向完成之后，后结构主义者、解构主义者将西方千百年来占统治地位的这种语言与其所指最终合一的语言观称之为"逻各斯中心主义"(logocentrism)。

不过细心的读者也许已经注意到，我们在叙述西方的这种"逻各斯中心主义"的语言传统的时候，实际上是处处加以限定、并留有余地的。因为实际的情况要比我们形式所接受的这个语言表述复杂得多，我们现在所看到的这个"传统"，其实已经是我们人为地排斥了同时存在的许多对立的意见、怀疑的意见之后梳理出来的。实际的情况是根本没有这样一个定论，因为如果早有定论，后人显然就没有必要再重新提出这个问题了。就拿浪漫主义的语言观来说，浪漫主义者确实有把语言表征等同于世界的倾向，但问题又并不是这么简单，他们同时还是感到了语言总是恼人地词不达意，他们发现语言是一种极其不完善的表

达工具，而且它的这种局限简直就像要摆脱地球的引力那样，是无法克服的。譬如华兹华斯就发现，区分真与假，诚信与虚伪虽然是语言要承担的任务，然而却很是成问题。[38]因此他深深地为"人类语言的可悲的无能"而哀叹。(《序曲》VI. 593)现在，我为了维持所谓逻各斯中心主义的语言观是西方传统语言观的说法，我已在无形之中抬高了浪漫主义者把语言表征与世界等同的观点、淡化、或者说压制了他们对语言的怀疑。

2. 所谓的"表征危机"

"语言学的转向"不仅给予"语言"以越来越大的关注，关键是此后的人文学科开始了对于"语言表征"这一行为本身的又一轮质询。"语言表征"被作为一个问题置于越来越凸显的位置上。语言哲学不仅探讨语言作为世界的表征的可能性究竟如何，而且深入到对于迄今为止通过语言建构起的整个人类知识的合理性的质询。文学理论也从语言表征这一认识层面上运思提问：文学既可作为世界或某种哲学观念的表征(摹仿、再现)，同时也可能是世界或哲学观念的歪曲，文学这面镜子并不忠实反映它所面对的事物，它本身就完全可能是一面哈哈镜。那么我们凭借语言这个很成问题、很不牢靠的媒介所再现的世界，其可靠性和合理性又如何呢？由于这一轮思考从一开始的认识假设上就带有明显的否定倾向，这就使得讨论越来越强化了对于"语言"的"表征"能力的怀疑和否定，于是有些人干脆得出结论，认为出现了某种"表征危机"。说"表征危机"也许有点耸人听闻，因为这里的问题仍然是老问题，仍然是"语言表征"还究竟能不能继续忠实无误地充当人与世界的中介，我们通过语言对于世界的把握是不是一个"幻象"(simulacrum)等这样一些问题。

而如果再调换一个角度，从我们对于自己的认识这个角度来看，对于“语言表征”的质询，实际上还包含了一个更大、更带有根本性的老问题：我们究竟应该如何向自己来“再现”自己(how we represent ourselves to ourselves)?

总之，在“语言学的转向”之后，许多问题的讨论都有意无意地被移到了“语言”——即符号象征这个层面上，哲学思考过去一向所关心的那个客观存在的世界似乎不再是主要的关注对象，甚或可以说干脆被撇到了一边。而这样一个变化，这样一个区别，其意义实在非同小可，它在一定程度上带有一种分水岭的性质，划时代的性质，我们前面已经说过，据此可以划定下一个“现代”与“后现代”的区别：所谓“现代”，是实实在在的世界对人们产生意义的时代；而所谓“后现代”，它所面对的是一个文本的世界、语言的世界、象征的世界。原先那个真实的世界已被推到了一个很远很远的背景上。牢记这一点非常重要，西方“后现代”思想家、文论家的运思活动基本上都是在语言的层面上，他们所做出的语言建构，究竟在多大程度上可以等同于他们所面对的社会实际，这实在是需要存疑的。所谓存疑，就是看到这样一种情况，即他们的语言表述很可能只是一种“语言游戏”，一种纯粹受语言自身逻辑左右的语言建构，它也许与实际的存在、客观的社会现实并不是一回事。

当然，如果再作深入一步的分析，我们就会看到，他们对于语言的关注，对于语言表征的认识则还有区别，大体上又可进一步分为以下三种情况。

一种是绝对地将语言看成与世界隔绝的独立的符号世界，认为语言一旦被索绪尔划分为“能指”和“所指”，就再也不能倒退回去了。七十年代初“解构”思潮最盛行时，德里达反复被人

引用的一句话“文本以外一无所有”，即是这一观点的典型。[39]譬如法国著名的结构主义语言学家格雷马斯（A. J. Greimas）就有这样的名言：“所谓意义的显现，无非就是从一个语言层面向另一个语言层面的位移，从一种语言移向另一种语言，而意义无非就是这种代码转变的可能性。”[40]这种观点在西方学界流行甚广，以致即使像詹明信这样具有马克思主义倾向的理论家，当时对德里达所谓语言的意义就是“延异”（différance）的观点似乎也不持异议的。例如，他在《语言的牢房》一书中即主张：“一旦所指被分出来作为研究的对象（如果我们的确能够将其分出），那么它必然又会变成一个符号系统。正如索绪尔所告诉我们的：‘无论我们是考察所指还是能指，语言都不包括先于语言系统之前的思想或声音，它只包括那个系统所产生的观念的和语音的差异。’（引文转引自德里达的《论延异》）我们因此可以得出结论，只要我们还能够谈论所指，无论它是否已由它的能指载负整个系统的印迹，分析者为了让我们能够看到它，其实早已又临时地把它组成了一个新的符号系统了。”[41]我们知道，持上述这种观点的人基本上都是“解构”哲学的拥护者，从六十年代末到八十年代，这一类人的确为数不少。

然而，相信语言是一个自足自律的系统，又可引出另外一种态度，那就是竭力强调语言的界定世界、建构现实的功能。突出典型可以举法国新小说鼻祖阿兰·罗伯－格里耶为例。他几乎完全打碎了“真实”与“虚构”的界线。他认为，“虚构”（小说）作为自足自律的语言，具有一种创造一个全新的纯真世界的力量，它能荡涤压迫性意识形态的一切影响。他撰写的三部他称之为“虚构”的自传（Romanesques），即是他这一观点的具体体现。在第一部《重现的镜子》（*Le Miroir qui revient*，1984）中，代言

人物亨利·德·科林思的虚构言行不时地将作者罗伯-格里耶关于早年生活的自述打断。科林思有多重身份，时而是叙述者父亲的朋友，与普鲁斯特的斯旺（小说《追忆逝水年华》中的人物）有些联系；时而又变成好像是根据克罗德·西蒙作品改编的电影脚本中的一战老兵；时而又变成了一个身骑白马的传奇人物。自传中的这个不断变化的科林思成了对罗伯-格里耶的创作和想象进行阐释的解密人。在第二部《天使还是着魔》（*Angelique ou l'enchantement*，1985）中，罗伯-格里耶更进一步，把科林思变成第二位作者兼叙述者，使叙述层面之间的界线更加模糊。由于科林思叙述的"过去"纯属杜撰，他的这种虚构便成了一种"新自传"，即作者在《嫉妒》一书的卷首所说的，无论他所写的那些段落多么自主独立，他的小说仍然全部都是关于它们的作者的。罗伯-格里耶自传的第三部《科林思的弥留之日》（*Les Derniers jours de Corinthe*，1994）与前两部一样，文本中尽是新巴罗克式的零碎和赘饰，层出不穷的为表现逼真而采用的障眼法，充分表现了一切后现代艺术所自诩的那种不可预测性。不过，所幸的是，像罗伯-格里耶这样把语言的建构功能强调到极端的人毕竟为数不多。

对于受到语言学转向的影响的大多数人来说，他们对后结构主义的语言理论持一种既相信又不全信的态度，许多人是既相信语言呈现了世界，同时又相信语言最终并不触及世界。这种对于语言表征与世界关系的第三种看法，与我们以后将要谈到的新实用主义思潮是一脉相承，甚至互为因果的。这种看法与上两种看法其实并没有什么根本的区别，只是不那么激进，不那么极端化。然而就是这么一点量的区别，不仅对于西方所谓"后现代"的文学创作，而且对于语言学转向以后的西方后现代

人文社会学科都产生了相当重要的影响。对于认识到“语言是一个自足自律的世界”的后现代作家来说，他们以各种形式来对这个文本世界进行试探，挑战，产生了不胜枚举的所谓后现代主义的作品，关于这一方面的情况需要专门撰文讨论。这里仅着重说一说这种认识对当代西方学界从学术价值取向到整个学术体制的影响。这种影响与上面谈到的两种相比，恐怕不能说是完全否定性的，相反倒可以看作是一种有积极意义的、具有建设性的影响。为了叙述的方便，这种影响又可分为两个方面：首先是语言自我认识的改变；其次是对整个人文社会科学的冲击。

3. 语言自我认识的改变

正如人在质询世界的同时又总是要不断地质询自己一样，人们在考察语言作为主客观世界的表征的同时，也一直不停地在对语言自身进行考察。前者探讨的是有关词与物、语言与思维以及语言与知识的关系，而后者则追询语言本身是什么，它有哪些特点等等。这两者的结合便构成了我们今天所看到的语言哲学以及关于语言学的历史。我们在这一章的开始，曾梳理出一种传统的、工具论的、“逻各斯中心主义”的语言观，并且说这种语言观曾长期被认为是西方形而上学传统中关于语言的认识的主流。但同时我们又指出了，实际上还完全可能存在着与其相对立的另一种语言观，只不过由于种种原因，这后一种方向上的思考受到阻遏，未能充分地展开。而“语言学的转向”之后，这条思路打通了。结果怎么样呢？结果便是我们“发现”关于语言为何物的思考确实还可以有另外一条同样源远流长的传统。这里说“发现”，而确切地说应该是一种话语的建构，这实际上是一

个从没有路的地方走出一条路的漫长过程。它必须通过对卷帙浩繁的史料文本进行清理,对那些被压制的、与主流见解相违迕的看法进行新的阐释,通过一番拆解和整合,一个与已知传统截然对立的又一个"传统"于是就出现了。

那么,这一话语建构具体地说又是怎样实现的呢?我们知道,直到六十年代的中期,像乔姆斯基(Noam Chomsky)这样的无论在政治上还是学术上都非常激进的语言学家,在语言学史观上却仍然是把笛卡儿的语言观、把德国传统的语言学观点视为西方语言学的主流。他的《笛卡儿语言学》(*Cartesian Linguistics*, 1966)问世后,学术界对他所梳理出的语言学传统最初也是给予肯定和赞扬的。可是,很快风向就变了。随着索绪尔结构主义语言学势头的崛起,关于语言学的发展,实际上也就是语言的自我认识,很快出现了与过去截然相反的声音。1966年10月,欧陆各国与美国的人文社会科学各界一百多位著名学者云集约翰·霍普金斯大学,召开了题为"批评的语言与人的科学"的大型学术研讨会。此会开后,是连续两年的各种报告会、讨论会,研讨(也就是灌输)语言哲学、语言学方法论对于整个人文社会科学的影响。这样一来,欧陆结构主义思潮像洪水决堤一般涌入美国,不仅结构主义语言学本身成为显学,它的基本原理作为一种认识参照范式和方法论,简直就像水银泻地一样无缝不入地渗透到人文社会学科的各个领域。在这么一个大的学术背景下,语言的自我认识中的所谓"笛卡儿主流的传统"当然也就一下子被改写了过来。

为什么说"改写"?因为这实际上是一种再思考、再认识、再阐释,即所谓的学术话语的再建构。倘若西方形而上学传统中对于语言的主流看法不是笛卡儿语言观,不是《圣经》语言观、那

么有没有另外一个一以贯之的传统呢？对这个问题的回答，其本身就成了一个学术论证的过程。在众多学者所作出的回答中，美国普林斯顿大学著名教授汉斯·阿尔斯列夫（Hans Aarsleff）所勾画的从英国的洛克（John Locke, 1632－1704）、德国的莱布尼茨（G. W. von Leibniz, 1646－1716），经法国的孔狄亚克（Etienne B. A. de Condillac, 1715－1780）和德国的洪堡（Wilheim von Humboldt, 1767－1835）再到当代结构主义语言学家索绪尔的这样一条发展线索，特别令人信服，越来越得到学界的首肯。

阿尔斯列夫指出，17 世纪欧洲学界就词与物、语言与思维以及语言与知识的关系展开激烈的争论，英国哲学家约翰·洛克撰写的《人类理解论》（*An Essay Concerning Human Understanding*, 1690），实际上就包括了针对这一争论所作的回答。洛克不仅驳斥了当时流行的"将词误认为是物"、将词语与思想、思想与实物"双重等同"（double conformity）的错误认识，强调词语只是与观念而不是与物体相对应，而且，更为重要的是，他明确地提出了讨论人的认知问题必须首先从语言问题入手。这样，洛克便站在了一个承上启下的重要位置上。

孔狄亚克是 18 世纪法兰西思想界提倡和宣传洛克思想的首要人物，显然没有必要再做引证，以说明他们之间在思想上的关联。他于 1746 年发表、十年后被译成英语的《论人类认知的起源》一书，被视为是对洛克的《人类理解论》的补充。而 19 世纪的德国语言哲学家洪堡的一个基本思想也为人们所熟知："对于客体的主观认识的全部讨论都必须转移到语言的构成和运用上。因为词语正是起源于这一认识，它不是对于客体本身的摹本，而是对客体在头脑中产生的意象的摹本。……人主要是根

据语言给他们传递的客体的状态而生活在客体当中的。"[42] 借助阿尔斯列夫以上所做的这番梳理，当我们再读到索绪尔在《普通语言学教程》中关于语言符号的本质的论述时，尽管我们知道洪堡很可能从未读到过洛克，索绪尔也未必读过洛克或洪堡，然而这些却并不妨碍我们将他们关于语言本质的认识看成是一脉相承的了。

阿尔斯列夫的观点当然不是孤立的，这不过是大势所趋的结构主义思潮的代表和结晶。这一股思潮对于语言学本身的建设和推进，当然有很大的意义，这是毫无疑问的。结构主义的语言观，并不是一个20世纪才出现的新观念，它的胚芽早已存在，关于这个问题的讨论也可以追溯到几个世纪以前，这是一个老问题。所有这些，当然为结构主义语言学的立论提供了理论上的支持。然而，我们这里更希望指出的却是另外一种情况：由于语言自我认识的改变，语言符号系统的独立性越来越被强调，结果造成了语言表征与其所指的分裂、而且这个裂缝被越扯越大，有时候大到两者几乎完全脱节的地步，这种倾向对当代西方的整个学术建构产生了难以估量的影响。利奥塔说后现代知识状况最大的特点是"宏大叙述"的分裂，各种各样"小叙述"的层出不穷，或许应该说，造成这种分裂局面的最主要原因就是语言的独立。

4. "后现代"的学术建构

六七十年代以后的西方人文社会学科，如果说与以前相比有一个最突出的变化，那就是明显地增加了一种"话语意识"。这种话语意识不仅表现为一种对于话语表述本身的自觉关注，更多的是一种在结构主义思潮影响下、尤其是受到结构主义语

言学的影响和启发之后对于语言的自觉和重视。这里应该着重提一笔的是福柯的“知识考古学”、后来改称为“知识系谱学”观念的影响。福柯的那部对西方文明文化史进行解构、提出他所谓的知识考古学思想的力作叫《词与物》(*Les Mots et les choses*, 1966),其英译本定名为“事物的秩序”(*The Order of Things*, 1970),这法文和英文译本的书名,都清楚地体现了他对于“语言与知识”的关系的关注。“知识系谱学”中的“知识”(即人文科学、社会科学、甚至也包括自然科学),已不再是过去的那种被看成是自然现成的、理应如此的“知识”了,而被看成是相对的、有条件的、由各种势力交锋争执之后形成的语言表述,即所谓的“话语”(discourse)。这样的“知识”,是福柯所关注的各种“权威”、“权力”,或简称为“力”(power)在语言象征层面上的一种体现。按照这样一个思路,人文社会科学于是就不仅要把历史上留下的文本视为已知的话语建构,把自己所从事的研究看成是当下的一种话语建构,而且尤其要自觉地把关注的焦点调准到“知识”与形成知识的各种“力”的交互影响这一关节上,看重考察为社会所接受的“知识”——即表达或体现这种知识的“话语”——是如何形成,又如何变化的。

毋庸多言,这是一次大规模的学术转向,是“知识”的结构性的调整。有人甚至把它说成是一次“知识合理性的危机”(legitimation crisis),其实也未尝不可。因为按照利奥塔以及很多学者的看法,进入后工业化时代以后,科技手段的转变对已知知识的研究和传递产生很大的冲击,“知识”本身必须随之更新和变化。比如说,首当其冲的一个问题就是所有的知识都必须能交付电脑储存,即利奥塔所谓的“知识的外化”(exteriorization of knowledge),“知者”的一切所知都必须能为

社会公众分享，那么反过来说，一切不符合这一要求而又无法改造的"知识"就必然被淘汰丢弃；新的科研方向也将视最终的科研结果能否翻译成计算机语言而定；知识的生产者和知识的使用者都必须掌握计算机语言；而以往那种知识的获取与人的教育不能分开的原则会变得越来越过时；知识的提供者与知识的使用者之间会越来越成为一种商品买卖的关系，知识将与价值、与市场销售的目的挂起钩来，等等。这一切无疑都将为迄今为止我们视为当然的"知识"的"合理性"打上一个问号。

这一调整当然也要涉及到人文、社会科学的各个领域和方方面面。这里既有认知范式的更迭，视角的转换，对于各种已知的再思索；又有新的跨学科的综合，边缘学科的开拓和新学科的建构。比如历史学，我们在前面已经提到，按照福柯的说法，传统形式的历史，是把往日的丰碑转变成文献，使原本未能形诸文字、或默默地说着其他意思的那些历史踪迹说出话来；而现在，在我们这个时代，历史则是要重新将文献再转变成丰碑。很明显，这种新的"历史"所面对的是已经形诸文字的历史文本，它的工作是对文本的再阐释，是一种新的话语建构。

不仅历史研究，精神分析学这一学科也是这样。弗洛依德在十九世纪建立临床精神分析学这一学科时，是把它看成与其他实证性的医学科学一样的学科的。可是，自本世纪五十年代以来，尽管精神分析学在文学、哲学、以及视觉艺术的研究领域颇受青睐，但作为一种临床医学实践，它却每况愈下，据说纯粹地按照传统精神分析学行医谋生似乎都已经越来越困难。今天的精神分析学，其活动范围在很大程度上实际已转化到了社会话语的层面，这种情况的发生恐怕主要还应该归因于雅克·拉康(Jacques Lacan)按照结构主义语言学的原理对弗洛依德精神分

析学所作的改述。精神分析学在人们不知不觉之中已经发生了很大的变化，它其实早就该改称为“后现代的精神分析学”，因为越来越多的人认为，它无非就是“一种文化中的多种语言游戏中的一种”，这里的“语言游戏”，也是我们前面已经提过的维特根斯坦所说的那种“语言游戏”。它越来越不再是一种医学意义上的治疗，而只不过是一种简简单单的“交谈”，当然，这是一种需要付费的交谈。那么，付费人将从中得到什么呢？他们所得到的是一种对于他们所生活的世界的“重新描述”或“重新定义”，这种交谈将向他们介绍“关于他们生活的其他形式的叙述”。这里的“重新描述”、“重新定义”、“其他形式的叙述”，特别是“交谈”这样的字眼，都清楚地表明了“精神分析学”这样一门学科，现在已经被看成是“话语”层面上的一种建构。

西方后现代的人文社会各学科所出现的这种变化，已经大量地表现在这些新的“关键词”上。有时只要看一眼学刊的刊名，例如新历史主义文学批评的专刊《表征》(*Representation*)，后结构主义的理论刊物《如是》(*Tel Quel*)、《辩析》(*Diacritics*)、《第二疆界》(*Boundary 2*)等，即可知道研究者运思的层面和学术倾向；从一部论著的书名、一篇文章的题目也可看出作者的与前不同的立意。例如让·鲍德里亚(Jean Baudrillard)的《生产之镜》(*The Mirror of Production*, 1975)，所讨论的显然不是社会生产本身，而是关于社会生产的语言构想、语言文本、语言象征的演变；斯蒂芬·格林布拉特(Stephen Greenblatt)的《文艺复兴的自我形塑：从莫尔到莎士比亚》(*Renaissance Self - Fashioning: From More to Shakespeare*, 1980)，显然是要揭示“文艺复兴”这个概念如何从无到有地构想出来，而关于“文艺复兴”的一整套话语又是如何逐步形成的；而爱德华·赛义德

(Edward Said)的《世界、文本和批评家》(*The World*, *the Text*, *and the Critic*, 1983)和《文化与帝国主义》(*Culture and Imperialism*, 1993),即使从书名上也可看出,它们所探讨的是社会政治如何上升到话语和文本的层面,而帝国主义和强权又是如何在话语和文本的层面主宰称霸的。

为了对所谓后现代的西方人文科学在观察视角和运思层面上的特点有比较具体的了解,我们不妨举萨克万·伯克维奇(Sacvan Bercovitch)的近作《共识的仪典》(*The Rites of Assent*, 1993)作为一个实例。伯克维奇是美国哈佛大学美国学研究的著名教授,他的《美利坚自我的清教起源》(*The Puritan Origins of American Self*, 1975),《美利坚哀史》(*The American Jeremiad*, 1978)等力作,使他成为美国思想史领域一位颇具影响的"立言人"。美国学界称他是" discourse theorist "(话语理论家),这里的"话语理论家",不是"从事话语理论研究的人",而应该理解为"话语的构想者",或"提出话语设想的人",所以我称他为"立言人"。但这里的"立言"还有另一层意思。美国历史虽然不长,只有二百多年,但是,已经化为社会话语的神话、转形变相的仪式、以及各种宗教的和政治的习见和套话等等,却也早使千百万芸芸大众习以为常,久而不辨其本义。因此,伯克维奇希望他的读者能从这种或多或少已受到蒙蔽的状态中清醒过来,重新认识美利坚精神之父们的立国理想。

书名和各章节的标题便充分体现了作者的这一立意。书名"共识的典仪"另有一个副题:"美利坚象征建构的演变"。这副题一加,就非常明确地点出了全书运思的层面;全书共十章,除了"引言:美利坚乐曲"以外,各章标题分别为:"形成共识的仪式"、"清教修辞的目的"、"考顿·梅瑟与对美利坚的构想"、"使命

的象征:从爱德华兹到独立"、"继续革命:乔治·班克洛夫特和进程的神话"、"海斯特·普里恩的回归"、"《彼埃尔》,或美国文学史的含混性"、"爱默生,个性主义和自由争议"、和"意见分歧时代的意识形态问题"。"共识"、"修辞"、"构想"、"象征",所有这些关键词都突出了一个"话语特征"。

而伯克维奇自己的一段话,更是再清楚不过地说明了他的研究方向和思考的轨迹:

"我论述考顿·梅瑟和乔纳森·爱德华兹的章节,开始好像是要调查一个文化秘密似的。我期待着去发现一个民族的过去,一个与现代共和国的需要相称的清教传统是如何从无到有地创造出来的。结果,当我追溯这一创造行为,从十九世纪到十八世纪和十七世纪的时候,我发现它的根竟是同清教徒并置在一起的。正如所设想的那样,传统是建构而成的,但它是由出于历史理由而加以选择的历史材料建构起来的。发源于清教的幻想确实起了作用,因为是这些清教徒代表了(而且不仅如此)通向现代的运动,因为是他们把这个运动与他们在新世界的前途联系在一起,而且,还因为是他们发展出了一套话语,把他们在文化和地域两个方面的冒险与一种憧憬(a vision)结合起来,这种远见既是明确的,又是不断扩展的,既是精神的,又是世俗的。他们留下的主要遗产既非宗教亦非体制,清教徒不应该对于美国的加尔文主义遗风、民间宗教、任何特别的民主形式、甚至市政会议的形式等负有责任。他们并没有发明罪孽、新教的工作准则、个性主义或者契约社会之类。所有这些在不同程度上是一种新英格兰的做法,而合在一起,它们或可说是表达了通向现代的运动。但在我看,最明显的贡献则在象征领域(the realm of symbology)。先是在新英格兰,继而在全美国,清教徒为他们的

继承人提供了有用的、不断变化的、持久的、令人瞩目的关于美国性的幻想。"[43]

很明显，正如伯克维奇本人所说，在他开始从事美国学研究的时候，所遵循的是一种传统的方法，即在认识假设上设定有一个实在的历史源头等待他去发现。然而在实际研究的过程中，他逐步认识到，所谓的"过去"、"历史的源头"、以及"传统"等等，实际上都是一种建构，是他和许多新历史主义批评家们都共同强调的一种"世界与词语之间的商讨"(negotiation between the world and the word)。基于这样一种认识，他的美国学研究便转向了在对"象征与事实、修辞与历史等各种话语形式进行综合的同时，关注它们之间的互动"。[44]通过对历史文本中各种观念、习见、信念、神话等等进行追根溯源的分析，他不仅终于弄清了它们作为具体的语言表述是如何形成的，而且弄清了它们在成型之后又反过来聚合成意识形态的网络，成为美国社会的凝聚力量。

这里，笔者不禁想起八十年代中在哈佛选修伯克维奇教授的美国文明史课程的一点经历和体会。选课前与伯克维奇教授有一个简短的谈话，他自我介绍说他的课程中有新马克思主义，有新历史主义，当时我对这些新名词究竟是什么意思其实并不明白，凭着望文生义的理解，我却相当自信地认为选他的这门课应该不成问题。然而一两次课下来，我却如坠五里雾中，不得要领。直到一个偶然的机会与一位同学交流学习体会，对语言象征与意义建构的关系略有所悟之后，再听伯克维奇的课，竟有一种豁然开朗的感觉。新历史主义或别的什么新的主义，它们的"新"，亦即它们所谓的"后现代性"，就在于它们都是一种语言象征层面上的运思和话语建构。这个问题以后还要作专门的

讨论。

5. 由"表征危机"引出的进一步思考

所谓"表征危机"，是人们对通过语言媒介对于世界的把握产生了某种怀疑，怀疑这样所把握的世界是否仅仅是一个"幻象"(simulacrum)，怀疑语言媒介再现世界时的真实性、可靠性。然而，最初提出"表征危机"的人则恐怕无论如何也不会想到，伴随着现代科学技术的发展，尤其是由计算机的普及而引发的全球性的信息革命新高潮——社会生活信息化、信息技术智能化和信息网络全球化的过程，人在借助一种更新的语言——计算机语言来认识世界和把握世界的时候，原先意义上所谓的"表征危机"将会出现怎样一些新的情况。

我们通常都是以生产工具或生产方式作为人类生产力发展阶段的标志。如果说蒸汽机和电的使用揭开了"现代"的一页，那么，1946年世界上第一台电子管计算机在美国的问世，以及紧接着处理文字符号的计算机的出现，显然就成了"信息时代"——也就是"后现代"即将来临的先兆。迄今短短半个世纪过去，计算机本身的更新换代，计算机在全球社会的普及程度，以及计算机在人类社会生活中所发挥的作用等方面，简直是日新月异，发展速度之快达到了令人瞠目结舌的地步。试想，现今已能在一片8平方英寸的芯片上集成5亿个电子元件，而每个元件的宽度仅为0.25～0.3微米；微机的信息处理速度已达到每秒上亿次，超大型计算机的处理速度可达到每秒千亿次以上。1994年，世界个人电脑(PC机)的产量达到4500万台，首次超过了汽车的产量(3500万辆)。而尤其值得注意的是，近十多年来，世界信息技术呈现出"高速度、多媒体、网络化"的特点。高

传输速度和处理速度使动态画面的传输有了可能，这就有了所谓声光组合的“多媒体”技术，它将多样化的信息媒体——声音、图像、文字等有机地集成在一起进行传输、处理并给予综合的表现。一片 CDROM 光盘可以存放 650MB 的数据信息，这相当于存放 5 万页资料或 20 年《人民日报》的全部内容，它尤其适合存放图像和音乐资料，而且可靠性高，寿命长，读取速度快，检索方便。有人说新的交流技术将使目前仍处主宰地位的书籍文化逐渐被视听文化所取代，看来这决不是虚言。

现在已经普及的在多媒体电脑上运行的“超文本”(hypertext)，里面包含了无数个通向其他文本、图像和声音的连接环节，键入指定的关键词即可方便地驱动。譬如说它是一个关于亨利·梭罗的《华腾湖》的超文本，当你键入梭罗提及的新英格兰地区的一种鸟的名字，屏幕上不但立刻显出鸟的图像，有关鸟的各种情况的介绍，而且还会出现那种鸟的鸣叫声。更加令人赞叹的是，与传统媒体受众只能被动接受信息的概念不同，人们在多媒体电脑上可以主动地参与、改变、控制节目的内容和发展，而这种“交互式”的操作方式正是多媒体电脑的最显著的特征之一。比如你在阅读丁尼生的《夏洛特的贵妇》这样的维多利亚时代的文学作品，你希望联系当时的社会经济和作者的生平环境来阅读，譬如与当时英格兰修建运河的事情联系起来；再比方说，你在阅读安东尼·特罗洛普的《阿埃拉的天使》，你对书中的某些情节不满意，你希望自己小试身手做一点小小的改动，或者你希望将书中的某一些情节集中起来，编出另一个故事或形成另一种结局等等，而凭借一张小小的光盘，所有这一切都可以轻而易举地做到。

对信息高速传输的要求促使网络技术迅速发展。现在，信

息传输已处在一个高度发展的网络之中，并形成了一个网中连网、网中套网的网络化的格局。“世界资讯网”（W.W.W.），“国际互联网”（Internet）等，这些都是将全世界的信息联网的信息高速公路。一旦与它们联网，那就将真正做到“足不出户便知天下事”。过去，书籍是以文字为媒介传送知识和信息，无线电以电波为媒介传送的是声音，而今天的电脑则可以以逼真的图像将远在天边、乃至远在天外的“真实”传送到你的眼前。

计算机高速信息网络的发展，无疑为当代社会生活揭开了全新的一页，它为社会生产力的发展开拓了无以估量的美好前景。人们通常首先会想到的，诸如高速信息处理可用于各种信息咨询：邮电、旅游、交通、宾馆、商业营销购物、办公文献资料处理，教育培训、医疗保健、军事模拟、领导决策咨询等等，而电脑设计、科技数据处理这些则更是尽人皆知的常识。然而，高速计算机的普及这一事实本身，为人与世界的关系将带来一些什么样的新的情况，显然已是我们现在就必须加以考虑的一个问题了。

如果说过去以语言文字为媒介来再现我们周围的世界，我们尚且感到一种所谓的“表征危机”，那么我们又应如何来看待由计算机/个人电脑（也是一种语言）所呈现在我们眼前的、一个由“影像”所构成的世界呢？这个影像世界可以说是一个“虚拟实在”（virtual reality），它不同于那个客观实在的“现实”；但是，这个虚拟实在与客观的现实世界一样，也具有我们通常赖以判断“真实”与否的最基本的一点凭据——“可视性”（visuality），在观念上，我们可以对影像世界的“真实”和客观世界的“真实”作出区别，在语言符号上也可以一个用“虚拟实在”、另一个用真实的“现实”分别予以表示，然而，在实际上，这样一种区别的意

义又何在呢？从理论上说，当个人电脑的容量和运行速度达到一定程度的时候（实际上，个人电脑达到这一程度的日子已经或即将到来），一个人借助于个人电脑，就完全可以看到、听到他想看到听到的一切，因此对于个人来说，一台电脑就是一个世界，人可以全身心地沉浸在与它的双向交流之中。通过电脑，人不仅可以实现他一生所可能达到的对于世界的把握，而且这种把握还将远远超出他不用电脑所可能达到的最大程度。如果这样一种情况的确可能实现的话，那么，这就产生了一个问题：我们对影像世界"真实"与客观世界"真实"的区别究竟还有没有意义？

当然，这仅仅是一个问题。现在要对这个问题作出回答恐怕还为时尚早，许多条件恐怕还不具备。但是，我们却不妨围绕这个问题进行一些思考。也许有人会认为既然电脑提供的影像世界仍是一种"幻象"，而长久地沉湎于这样的幻象之中，对于真正的"现实"失去接触，将是很危险的。但是，对于这种指责只要再轻轻地追问一句，你也许就会发现，这种指责其实也不见得就有很充分的理由。我们知道，在自然经济的社会中，眼见为实，耳听为虚，那是人们的常识，然而在今天的信息社会中，何以为虚，何以为实，恐怕早已不是凭借个人的肉眼就能作出正确的判断了。所谓的"后工业化社会"，是一个信息爆炸的时代，信息论和控制论领域的理论奠基人之一、美国数学家诺伯特·威纳(Norbert Wiener)早在五十年代初就有预言：在未来的信息社会中，一个稳定不变的世界图像是无法维持的，"所谓真实的世界在一定意义上将会被偶然瞥入眼帘的现象世界所取代"。[45]倘若威纳所说的有其一定的道理的话，那么，我们是不是可以从相反的方向提一个问题：倘若你的肉眼也无法告诉你的所见是否

真实的时候，你又如何能让自己相信你是生活在“真实”、而不是生活在一个“幻象”之中呢？美国著名的解构主义批评家J·希里斯·米勒在讨论电脑超文本的真实性时，似乎一直在隐隐约约地坚持他一贯的解构立场，认为只要有文本的存在，只要有阐释活动，那么就一定会存在意义的“黑洞”，解构的铁律就会一如既往地起作用，而再先进的电脑，充其量也只能是一台名字更好听的打字机。[46]米勒的这番话也不能说没有一点道理，但是，他是不是有意无意地回避了电脑究竟能不能再现“真实”这一实质性问题呢？

于是，围绕着这一问题还可以继续思考下去。语言文字作为象征符号可进行状物写意，这样，它作为一种表征媒介，可以在人的心目中树立起某个“意象”，这是它在表征的层面上再现的一种拟真的“幻象”，称它是“幻象”，因为它是仅仅作用于人的思维器官——大脑的一个“心象”，然而，多媒体电脑所再现的“影像”，却首先是直接诉诸人的视觉、而且在形状和色彩上能够“栩栩如生”地再现实物的“视像”，今天科学技术的发展，已经可以做到在“影像”出现的同时伴以声音，日后是不是需要伴以气味，恐怕也不是大问题。“影像”要在触觉上等同于实物，也许不能做到，但由于它最具有基本的直观性，作为“影像”/“视像”的能指，与作为实物的所指，应是可以重合无隙的。它与凭借文字符号唤起、仅仅存在与人的想象之中的“心象”/“幻象”，其区别显然就是一种本质性的。我们都知道，在语言和文字的阐释过程中，正是因为能指符号与所指的脱节和不等，这才有了能指总是追不上所指的可能。按照这一认识来看待多媒体文本的读解，米勒所认定的那种意义的延宕，实际上已不再是解构批评所谓的文本阐释过程中的意义的延宕，而是人与世界交往的过程

中，世界本身的一种永远不可参透性。

然而，对于电脑多媒体系统所形成的“虚拟实在”(virtual reality)的批评也已经开始出现。比方说现在西方知识界中就有这样一种担心，随着计算机时代几代人的成长，人与人之间面对面语言接触会越来越少，一个孩子很可能从三岁起就开始学习使用电脑，到十几岁时他就能完全熟练地使用国际网络，然而这种由多媒体信息技术培养出来的人，有人就认为很可能是更加愚蠢，而不是更加聪明。在一个新闻和信息通过多媒体大量向我们涌来的世界里，人们缺乏对于实际事件的接触，对于事件的意义的理解永远要凭借多媒体信息技术的过滤和阐释，这对人们正确理解和把握所发生事件的能力将受到很大影响。再比方说，通讯速度的日益加快，很可能会影响到“新闻”的准确性。记者要想快速地将信息发送到电视观众面前，难度将越来越大，为联机媒体收集消息和面对最后时限的压力，记者很可能将不得不放弃精确度以求高速度，信息消费者也将需要掌握一种新式的电子文书来学会如何确定时时都在发生变化的新闻的价值。未来的新闻制作人、影视导演在节目制作方式上将有更大的主动权，他可以使用互动技术，编造自己想象的情节，进行天衣无缝地衔接，使影视节目向预先设定的结果发展。总之，随着虚拟现实和仿真技术的发展，未来人们的辨真能力究竟是提高还是降低，这的确将成为一个很大的问题。

注 释

[1] 参见 Ihab Hassan, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, The Ohio State University Press, 1987, pp. 85－86.

[2] Ihab Hassan, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*,

The Ohio State University Press, 1987, passim. pp. 87 – 94; esp. p. 88.

[3] Raymond Williams, *Marxism And Literature*, Oxford University Press, 1978, pp. 121 – 127.

[4] Jean – Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, 1984, pp. xxiii – xxiv.

[5] Ibid, pp. 79 – 81.

[6] Jürgen Habermas, " Modernity versus Postmodernity," in New German Critique, No. 22 (winter 1981), pp. 3 – 14.

[7] Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*. Trans. Frederick Lawrence. MIT Press, 1987, p. 7.

[8] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, 1978, pp. 147 – 149.

[9] Ernest Mandel, *Late Capitalism*, London, 1978, p. 387.

[10] Fredric Jameson, "Forwrd" to *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, by Jean – Francois Lyotard, University of Minnesota Press, 1979, pp. xiv – xv.

[11] Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1991, p. 9.

[12] 参见 Charles Newman, *The Post – Modern Aura: The Act of Fiction in an Age of Inflation*, Northwestern University Press, 1985, p. 27.

[13] 参见 John McGowan, *Postmodernism And Its Critics*, Cornell University Press, 1991, pp. 12 – 13.

[14] Fredric Jameson, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism," New Left Review, (146) 1984, 53 – 92, pp. 77 – 78.

[15] C. S. Lewis, "De descriptione temporum", in David Lodge, ed., *20th Century Literary Criticism*, New York, Longman, 1972, p. 444.

[16] 参见 Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity*, Duke University Press, 1987, pp. 13 – 14.

[17] 参见 Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity*, Duke University Press, 1987, pp. 41 – 42.

[18] Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language*, trans. by A. M. Sheridan Smith, Pantheon, 1972, p.7.

[19] Jean－Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, 1984, p.xxiv; p.10; pp.31－37, passim.

[20] 参见保罗·利科主编《哲学主要趋向》,李幼蒸、徐奕春译,商务印书馆,1988年,第337页。

[21] 参见 Richard Rorty, *Essays On Heidegger And Others*, Cambridge University Press, 1991, p. 53.)

[22] Allen Thiher, *Words In Reflection: Modern Language Theory and Postmodern Fiction*, The University of Chicago Press, 1984, pp. 8－10.

[23] 参见 Richard Rorty, ed., *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, 1967, p.5.

[24] Richard Rorty, "Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language," in *Essays On Heidegger And Others*, Cambridge University Press, 1991, pp.50－65.

[25] 参见 G. C. Spivak, "Translator's Preface" to *Of Grammatology* by Jacques Derrida, The Johns Hopkins University Press, 1974, p. xxxiii; Christopher Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, London and New York: Methuen, 1982, pp.68－70.

[26] See Richard Macksey and Eugenio Donato eds., *The Structuralist Controversy*, The Johns Hopkins University Press, 1972, p.250.

[27] Richard Rorty, *Philosophy And The Mirror Of Nature*, Princeton University Press, 1979, pp.365－372; esp. p.368.

[28] C. Norris, *Deconstruction*, pp. 69－70.

[29] Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, New York, 1962, sec. 29, 31, 34;中文译文参见陈嘉映、王庆节合译《存在与时间》,三联书店,1987年版。

[30] 同上,参见《存在与时间》中译本,第163页。

[31] M. Heidegger, "What Are Poets For?" in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, New York: Harper and Row, 1971, p.132.

[32] M. Heidegger, "Holderlin and the Essence of Poetry," in *Existence and Being*, introduction by Werner Brock, Chicago: Henry Regnery, 1949. 译文参见余虹等译《海德格尔诗学文集》,华中师范大学出版社,1992年版。

[33] M. Heidegger, *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz, New York: Harper and Row, 1971, p. 106.

[34] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique generale*, ed. Tullio de Mauro, Paris: Payot, 1978, p.19. From Allen Thiher, p.65.

[35] Fredric Jameson, *The Prison – House of Language*, Princeton University Press, 1972, pp.v – vii.

[36] Jonathan Culler, "Jacques Derrida," in John Sturrock, ed., *Structuralism and Since*, Oxford University Press, 1979, p. 166.

[37] Percy Bysshe Shelley, A Defense of Poetry, from Hazard Adams ed., *Critical Theory Since Plato*, New York: HBJ Inc., 1971, p.499.

[38] W. J. B. Owen and Jane Worthington Smyser, eds., *The Prose Works of William Wordsworth*, Oxford University Press, 1974, vol. II, p.80; p.82.

[39] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans., by Gayatri Chakravorty Spivak, The Johns Hopkins University Press, 1974, p. 158. 这里需要作一点解释。德里达的原文是" il n'y a pas de hors – texte ",其英译就产生了两种可能:一是" There is nothing outside of the text." 即所谓"文本以外一无所有";而另一种是" There is no outside-text." 中文的意思应该是"根本没有文本以外这样一种情况"。如果按照第二种翻译,德里达的意思就是"一切都是在文本以内的":"只有文本以内这样一种情况"。但遗憾的是,七十年代学界的大多数人似乎更加倾向于第一种理解。也许人们认为这样理解更符合他们心目中的"解构"。

[40] A. J. Greimas, *Du Sens*, Paris: Seuil, 1970, p.13.

[41] Fredric Jameson, *The Prison – House of Language*, Princeton University Press, 1972, p.149.

[42] 参见 Hans Aarsleff, "Introduction" to *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, University of Minnesota Press, 1982, esp. pp.24 – 31.

[43] Sacvan Bercovitch, *The Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America*, New York: Routledge, 1993, pp. 6 - 7.

[44] Ibid., p. 13.

[45] 参见 Daniel Hoffman, ed., *Harvard Guide to Contemporary American Writing*, The Belknap Press of Harard University Press, 1979, p. 43.

[46] J·希里斯·米勒,《美国的文学研究新动向》,见《外国文学评论》1995 年第 2 期,第 108 - 117 页。

第 2 章

思潮论："后现代"的思想文化景观

上一章我们曾用过一个比喻，说关于"后现代"问题的争论就像一个巨大的旋涡，它在旋转的过程中，又会将各式各样的问题吸附过来，纳入自己的运动。这也就是说，在整个关于"后现代"的大讨论中，其实又包含着若干个既可独立、又与它有着密切联系乃至有些重合的子话题。撮其要者，我们这里列举了解构主义、新实用主义、女权主义、新历史主义和后殖民主义。倘若是早几年，把这许多话题都置于"后现代主义"一个标题之下进行讨论，恐怕是不可思议的。但这些年，分别将这些话题与后现代思潮联系起来的论著已日渐增多。而一旦我们重新明确了"后现代主义"的定义，认识到它的全部内容无非就是对迄今为止已经文本化了的西方文明的一种再审视、再思考和再建构，那么，将这些子话题纳入"后现代"的总话题，便顺理成章地成了一件可以做、而且必需要做的事情。这样做，既可以丰富和加深我们对于整个"后现代主义"的理解，而且，对于当下议论最多的这些理论热点之间的相互联系，我们显然也会得到一种全新的认识。

一　解构主义/后现代主义

“语言学的转向”深化了对于语言的认识，进一步唤起了对于语言问题的关注。然而这种认识和关注，已不再是建立在过去那种将语言等同其所指、认为两者之间没有任何差异——即所谓语言与其意义是一种透明的关系——的前提之上，而是相反：人们在充分认识到语言在再现事物、表达意义方面的局限之后，开始自觉地关注起语言自身的不稳定性，语言在状物表意时的不确切性，乃至语言结构体中的某一成分对自己所述本意的颠覆。

我们前面已经讲过，其实只要承认语言的结构性，承认客观世界和意义世界都只是这个语言系统的再现，换句话说，也就是认识到语言对于我们每一个使用该语言的具体的人来说是一种“先在”，那么我们就很容易理解：我们认为自己所把握了的客观世界，或意义的世界，其实都只是一个由语言构成的那个世界的对应物；也正是从这个意义上说，过去认为是很稳定的“意义”，由于语言本身的性质和语言结构自身逻辑的作用，就变成了一种极不稳定的能指符号的滑动。实际上，所谓“解构”的全部要义，也就这么简单。

那么，如此“简单”的这么一个“解构”问题，为什么在六十年代末以后会成为风靡西方（首当其冲的是美国）思想界的一个理论热点、一场运动，用德里达自己的话说，会从不丁点的幽幽烛光发展成一场危及西方形而上学整幢大厦的熊熊大火呢？这个从结构主义发展出来的解构主义（为此而又被称为后结构主

义)，又如何被吸纳到所谓后现代主义的理论中的呢？

这个问题需要从几个方面来加以回答。

1. “解构”起源于认识论的危机

首先，我们知道，20世纪的六七十年代是一个在全世界范围都出现社会动荡和社会危机的时期。东方也好，西方也好，各种阶级的、民族的、乃至国家与国家之间的矛盾，都达到空前激化的程度。就在中国爆发了那场史无前例的文化大革命之后不久，以学潮为先导的新左派运动也一浪高过一浪地席卷了西欧北美大陆。在法国、英国和德国，冲击传统教育制度的学生运动烽火四起，其巨大的影响甚至在今天仍能感觉到；而在美国，这一新左派运动又与反对越战、黑人民权运动和妇女解放运动等绞合在一起，声势更为壮观，情况也更加复杂。动荡的社会和变革的需要呼唤着激进的思想，而激进的思想又进一步推波助澜，引发新的社会变革。马克思、毛泽东、萨特、马尔库塞、托洛茨基、胡志明、格瓦拉于是成为形形色色左翼激进运动或组织的“精神领袖”，他们的著作成了“青年造反运动的教课书”。其实，这也并不奇怪，在那样一个大动荡、大变革的时期，任何一种具有批判倾向的理论或观点，甚至那些还算不上是公开直接地诉诸政治变革的理论或观点，也都会受到各种激进的社会力量的青睐，变成用来向权威、传统和一切既定的社会体制宣战的思想武器。

“解构”哲学就是这样一种理论观点。尽管它并不是直接鼓吹变革现行社会体制的政治理论，然而，从哲学认识论的意义上说，这一理论由于它公开地与传统形而上学的认识论唱反调，而且处处表现出一种对迄今为止我们所取得的认知成果一概表示

怀疑、并且要从根基上颠覆和否定我们早已习以为常的各种认知范式的倾向，于是它从提出之日起，就被一些激进思潮（例如女权主义、后殖民主义）或学派（例如新历史主义）吸收借鉴。而尤其需要强调的是，“解构”的理论远不止是一个文学批评的事情。即使从狭义的文学批评意义上说，它也从来就包含着对于传统的文学概念的攻击，而且它也从不隐瞒它要使文学批评政治化的企图。而从广义上说，解构主义运动至少代表了在知识分子中存在的一股对于现状不满和怀疑的激烈情绪。

而就思想认识本身而言，“解构”思潮的出现却又是当代西方日益深化的“认识危机”（ epistemological crisis ）的一种表现。在剧烈的社会动荡的大环境中，思想认识和价值观的混乱给人以莫衷一是的感觉，究竟如何把握当下资本主义社会的根本矛盾：经济的、社会体制上的矛盾；反映到政治和文化层面上的矛盾；乃至在哲学认识论的层面，究竟用什么样的认知范式才能正确有效地去认识和把握这些矛盾等等，在这一系列的问题上，西方理论界表现出极大的困惑和思想混乱。我们说“解构”是一种认识危机的表现，其实倒并不是指“解构”理论本身的对错，这里主要指的是由“解构”理论裹挟而起的一股风，一股把客观实在与作为现实表征的语言截然剥离、并一下子扎入“语言”的旋涡而不再顾及实实在在的“现实”之风。这也是一个涉及面很广的问题，我们以后还将不断结合具体的问题作深入的探讨，在这里我们只想先强调一点：“解构”哲学本身和“解构”理论的始创者所讨论的，应该说只是语言体系自身的一种不稳定性，一种矛盾或缺陷，正是由于语言有这样一种内在的矛盾或缺陷，这就造成了语言“意义”的不稳定，造成了语言“意义”的不断滑动。在他们的讨论中，“实在”则永远是一种“不在场”（ absence）。把“不

在场"或者"事物的反面"人为地孤立起来，作为特定的考察对象，或仅仅从逻辑推理的向度对与事实相悖的某种可能性给予特别的关注，这些在哲学考察中其实都是允许的。但是，我们必须清醒地认识到，这毕竟只是一种詹明信所谓"对不在场与否定面的特殊观照"（valorization of absence and the negative）。[1]认识到这一点十分重要。因为在借用"解构"的理论观点来作为批判现实的武器的人当中，绝大多数的人，甚至包括某些"解构"理论家自己，都多少有一点忽视了"解构"的这种"不在场性"的倾向，他们自觉不自觉地把"解构"阐释学所描述的一种纯粹是语言的可能性，径自当作了那个并不在场的"实在"。这种将"可能"与"实际"相混淆的后果是严重的，而最直接、最严重的一点后果，就是造成了我们这些批评家们在一种虚幻的现实中的自我放逐。而这样一种认识上的混乱，则正是当下在西方社会中十分普遍的认识危机。

2. "解构"：雅各·德里达和米歇尔·福柯

提及"解构"，人们一般都会立刻想起德里达。但是确切地说，"解构"并不能归于他一人名下。正如我们上面所分析的，"解构"是一股思潮。它的产生不仅有现实的、社会的原因，而且有其深刻的思想原因，它的种籽其实早就深埋于西方形而上学传统之中，而只是到了20世纪的下半叶，法国的若干位思想家从各个不同角度对它加以充分阐发，使之在人文社会科学的各个领域扎根发芽，而且融会成一股社会性的思潮。沿着上个世纪末以来尼采、索绪尔、海德格尔的探索方向，并将对传统形而上学认识论的怀疑又向前推进一步的是德里达，但是，德里达的这种对于形而上学的怀疑论还远不是"解构"的全部。作

为一种思潮的解构主义，它反映在人文、社会学科的诸多领域，选其最主要的代表人物说，它至少还应该包括对西方文明史、思想史系谱的建构原则进行质询的米歇尔·福柯（ Michel Foucault，1926－1984 ），对各种文化文本的符号性加以揭秘的罗兰·巴特（Roland Barthes，1915－1980），以及按照语言学原理对弗洛依德精神分析学改写的雅各·拉康（ Jacques Lacan，1901－1981 ）等。这些与德里达同时代的思想精英，尽管分属各个不同的学科领域，他们本人或许从未使用过"解构"的术语，有的甚至对这一术语根本不以为然，然而，他们在敌视形而上学的传统，在探索后形而上学的认识可能性方面，却显示出一个大体一致的目标。正是由于他们的这一共同合力，这才形成了"解构"这样一股震撼整个西方思想界的冲击波。

当然，在"解构"这一股思潮中，相对比较重要的两大主力还是德里达和福柯。前者提供了哲学纲领，而后者提供了一种左倾的政治观点。

德里达的哲学思考是在对尼采和海德格尔的探索作了一个总结的基础之上进行的。他的发难之作《结构、符号与人文科学话语中的嬉戏》（ Structure，Sign，and Play in the Discourse of the Human Sciences，1966 ）和《论书写学》（ *De la grammatologie*，1967）所确立的攻击目标，是从柏拉图和亚里士多德到黑格尔和列维－斯特劳斯的整个西方形而上学的传统，即他所谓的"逻各斯中心主义"的传统。

按照德里达的分析，在西方形而上学传统这样一个思想体系中，人们归根结蒂总要认定某种由语言表达的最终的真实——理性的声音也好，上帝的旨意也好，总得有一种不受质疑的"真言"，一种语言文字与其语意最终合一而不可再分的

“逻各斯”（logos)。这种因此而可以完全不受质疑的逻各斯，于是便成为一个既能维系人的认识系统、同时又置身于该系统之外的出发点或中心。德里达认为，西方形而上学传统的这种“逻各斯中心主义”，恰恰是这个传统的一个致命的矛盾，甚或可以说是一切结构的致命矛盾：既然这些结构的“中心”都是不可质疑、不可阐释的，既然这些“中心”实际上都是置身于结构之外的，所以这些结构又都可以说是“中心消解的”（decentered）。一旦“中心”不复存在，那么结构系统中原先在价值论意义上被认为是主要和次要的对立关系，不就统统可以颠倒过来了吗？

“解构”哲学认为，传统形而上学认识论在认识把握世界时遵循了一种“二元对立”的范式，例如，言说与书写，存在与非存在，发声与沉默，实与形，本与标，真实与谎言，此在与彼在，意识与无意识，本质与表象，所指与能指等等我们天天都要打交道的对立观念，一般地说，前者都被认为比后者更加重要，然而，一旦认识到它们所在的认知结构是一个“中心消解”的结构，那么，在价值的判断上，人们也不妨把后者看得重于前者。譬如，在“言说与书写”这一对对立关系中，传统的认识是“言为心声”，口说与思想没有距离，因此更接近于思想的真实，因此人们一般认为“言说”要高于“书写”。但是，索绪尔关于符号的人为性的论述把这一等级秩序颠倒了过来，德里达认为，这样一颠倒后，“言说”显然并不比“书写”具有更多的真实性，说不定还更少，此其一；其二，这样颠倒以后，认知系统中所有与“书写”相关联的、原本受到压制或排斥的对立关系的另一极，例如“沉默”、“彼在”、“无意识”等，便纷纷活跃起来，而且获得即便不比对立面更多、至少也应是同等的存在理由。对立面之间的等级差别一旦取

消，批评家便堂而皇之地进入了一种德里达所谓的“自由游戏”（“嬉戏”）境界。德里达从哲学上找到的这一颠覆性的突破口，就为一切有意从事解构批评的批评家最终能够久久地沉溺于文本能指符号的一侧，为他们无须顾及语言系统之外的实在世界，提供了某种他们认为可以安身立命的理论根据。[2]

福柯所做的探索，则可归结为在权力与知识的关系这个大的语境中对于理性和理性主体进行激烈的批判。他所谓的“知识”，不是狭义的各门学科中的具体的见解和认识，而是人类对于自己所面对世界的全部理解和把握；他所关心的不是“知识”本身，而是这些“知识”是如何形成的，更具体地说，是这些“知识”为什么会被认定为“知识”，以及经过一套什么样的机制的运作而被认定为“知识”的。

在福柯看来，人类迄今为止所积累的“知识”，这一片“沉默无言、看上去纹丝不动的土地”，实际上又存在着无数的罅隙和缺陷。它是非常不稳定的，毋宁说它是由无数的“知识断层”、或由一套一套各自独立的“话语”（discourse）垒积而成的。福柯认为，以往对于“知识”所进行的考察，采用的是一种可以广义地称之为现象学的方法。这种方法将考察主体绝对地置于首位，考察主体被认为是具有一种从事理性的、逻辑的思维能力，它能将原本是断裂的话语片段连接在一起，将其裂缝抚平，使其呈现出某种“统一性”和“连续性”，使其看上去好似一个完整的整体。很明显，这种传统的现象学思维方式所假定的认知主体，以及这一认知主体所具有的建构功能，只能是先验或超验的。于是在福柯看来，“知识”形成的过程，无非就是人的理智按一定的认知范式所进行的一种理性的实践活动（paradigmatically rational practice），在这种理性实践中，真正起作用的是“权力”，或径自

称之为“力”(power),各种各样的力穿行其间、相互较量,而后取得了一个结果,这就形成了我们所认为的符合某种真实的“知识”。因此,他反复地提醒人们,“真实(或真理)并非是对自由精神的回报”,它也是“尘世间的一物”(a thing of this world),“是多种形式的限制下的产物”。[3]

基于这一点,福柯把自己的研究确定为所谓的“知识考古学”,后又更加明确地称之为“知识系谱学”(genealogy)。这一研究所关注的并不是知识本身,而是知识形成过程中所遵循的规则、规定、标准、程序,以及其中必然将涉及的各种分类、信念和惯用的方法等,所有这一切,即构成我们所谓的“理性实践活动”。在福柯的研究中,他又对其中的不平衡关系、非回报性的关系给予更多的关注,它们形成了什么样的等级关系,其中被包容吸纳了哪些,被排斥了哪些,哪些移向了中心,哪些又被挤到了边缘,所有这一切又有什么规律等等。

这样,福柯“知识系谱学”的反传统、反形而上学的锋芒就显示出来了。摆在我们面前的西方文明传统,那些看似自然的、完全合理的分类、原则、标准、程序、信念、以及惯用的方法,过去被认为是纯粹的,是符合理性的,而现在按照福柯的系谱学视角一看,则暴露出了它们是由某些特定的力量组合而成、是为某些特定的利益服务的本质。一旦伪装被揭露,秘密的力量关系公诸于世,西方文明传统这座看似完整的摩天大厦,其根基上的条条裂缝便都统统展示到了世人的眼前。理性的普遍性、理性的必要性,以及由此而产生出来的权威,便从根本上受到了动摇和破坏。正是在这个意义上,福柯的知识系谱学,乃至整个解构哲学,都被认为具有某种去神秘性的作用。

“知识系谱学”不仅着眼于对于历史、知识、西方文明形态的

解构，其批判锋芒甚至直指作为理性主体的"人"本身。他的一部"知识考古学"，简直是从头至尾都在强调这一命题。在《词与物》（英译本为 *The Order of Things*, Random House, Inc., 1970）的"序言"中，他说"人只不过是新近的一个发明创造，一个还不到两个世纪的形象，是我们的知识中一个新的折皱，一旦这种知识发现一种新的形式，他就又会重新消失。"[4]而该书的结尾则又是："正如对我们思想所进行的考古学研究所显示的，人是一种近期的发明创造，一种似乎已临近其末日的发明创造。……显然可以断言，人即将被冲刷抹去，正如海岸边所画的一张脸那样。"[5]

福柯这里所说的"人"，当然不是指物质形态的人，而是指西方17世纪以来从人本主义中萌生、而由浪漫主义强化的"人"的概念。传统的人本主义把人视为宇宙的中心，视为先于世界、不受质询的最本原的动因。19世纪的马克思主义曾向这种唯心主义的超验论发起过挑战，它提出一切文化的、社会的现象，尤其是人的自我，都必须置于不以人的意志为转移的因果关系链中加以理解，它坚持人的自我是由一系列的外部因素，特别是经济的、也就是阶级地位这一决定性的因素所界定的。20世纪结构主义语言学的崛起，又简单化地将马克思主义归结为经济决定论而丢弃，按语言学的范式将"人"视为各种文本的汇聚。然而后结构主义又把文本决定论的逻辑推向极端，它彻底切断了"能指"与"所指"的联系，这就使"人"从此失去了最后的一点根基，成了一种没有最终所指的能指符号的位移和置换。福柯所谓的"人"的消失，说的正是这个意思。"人"既不存，"理"将何在！所以，对于现存的西方文化来说，福柯显然不是一个烧香者，而是一个拆庙人。

3. 德曼的修辞学阐释理论与“解构”的合流

然而十分有趣的是，这些原本应在哲学认识论领域内深入进行探讨的问题，却出人意料地在文学理论和文学批评界（尤其在美国）引起了巨大反响，反响之大，甚至有喧宾夺主的势头。今天在英语国家的大学里，开设较多的有关法国和德国哲学课程的不是哲学系而是英语文学系。“文学理论”成了一个远远超出传统的文学理论概念的专门领域，它所包括的许多极其有趣的著作并不明显地诉诸文学，但它又不同于时下所谓的“哲学”，它既包括索绪尔、马克思、弗洛依德、德里达、福柯和雅克·拉康，又包括黑格尔、尼采、海德格尔、利奥塔、保罗·德曼和汉斯－乔治·伽德默尔。“文学理论”成了对于上述这些人的讨论的同义词。

按照理查德·罗蒂的看法，保罗·德曼是使“解构”在美国蔓延普及的一个很重要的动因，没有他的著作，“解构”就不能成为一个学派。解构主义文学批评的许多特征来自德曼，他的学生构成了解构主义运动的核心。[6]从思想传统上说，德曼更多地受到的是德国哲学、尤其是尼采、胡塞尔和海德格尔哲学的影响。自六十年代初开始，他就针对新批评的局限撰写了不少颇有理论深度的论文。1966年在霍普金斯大学召开的关于结构主义论战的大会上，他第一次遇见了德里达，德里达的那篇《结构、符号和人文科学话语中的嬉戏》中提出的“解构”的观点，与他的文学理论观多有不谋而合之处。在这之后，德里达每年到耶鲁和霍普金斯大学巡回讲学，他们的联系也愈加密切，德里达和福柯的思想于是汇同德曼在美国文论界的影响，在越来越多的大学中得到了普及。

严格地说，德曼是沿着另一条思路迈入“解构”的大门的。与德里达不同，德曼将自己的研究领域更局限于文学语言性质的探讨。他在研究了诸如卢卡契、布朗绍、布莱以及美国的新批评家们所作的批评阐释之后，发现了一个十分有趣的现象：在他们的论述中，常常有一些作比较绝对的断语，这些断语与他们的其他一些比较带有探索性的提法往往是矛盾的，而且，这些矛盾还不能相互取消，不能同时置于一个辨证统一的关系之中。这种矛盾属于这样一种情况，即两个陈述无法在同一个话语层面相交，你若认定其中的一个，就得把另一个藏起，不予考虑，反之亦然。在批评阐释的过程中，一种灼见的获得，好像是通过一种反向的运动才使批评家的思想活跃起来，有某种无法陈说的原则，将他从语言原先所断言的立场引开，将他原先所认可的陈述颠覆瓦解，使之内容尽失而徒有一具空壳，也就是使他下断语的可能性本身受到质疑。德曼指出，“正是这样一种反向的看似破坏性的工作，却引出了一种可以合理地称之为灼见的东西。”[7]

对于批评阐释活动本身，德曼也有自己的灼见。他认为批评阐释活动都有一种他所谓的“内向性”（immanence）。这包括两层意思：首先，语言文字与其说是指向一个外在之物，毋宁说是指向一个语言符号，因此说是指向语言的本身；其次，这“内向性”又指批评家的“阅读活动”是一种“理解行为”，它是永远无法观察到，不能以任何方式描述出来或加以证明的活动。而一部文学文本又不是能赋予某种实证形式的现象学事件，既不能把它看成是一个自然的事实，又不能把它看成是一个思想活动。文学文本并不引向一种超验的领悟、直觉或知识，它只诉诸一种始终保持着内向性的理解，因为它只按自己的方式提出理解的

问题。文学批评无非就是这种阅读活动的隐喻，而这一活动本身却是不能穷尽的。

这样，尽管德曼没有像德里达那样一直追寻到形而上学认识论的尽头，但他却同样得出了有关文学语言的意义是相互消解的，文学阅读活动是永远没有止境，因此文学批评阐释可以永远继续否定前人的游戏等一系列的结论。德曼只把自己的结论局限于文学语言的范畴，没有像德里达那样截然否定文类之间的界线，这也许是他们之间一个相当重要的区别，但这一区别在七十年代"解构"思潮最热闹的时候基本上是被掩盖了的，没有受到人们的注意，因此在相当长的一段时间内，人们一般并不追究德曼与德里达的区别。这里需要指出的是：美国文学批评界中"解构"的追随者，绝大多数的确是通过德曼才认识了解德里达的。正如罗蒂所说，当时人们论及"解构"，虽然都众口一词地归结到德里达的名下，然而为人们最经常引用的解构批评的范例则都出自德曼的手笔。因此，我们可以毫不过分地说，即使德里达没有存在过，或对于美国人来说没有存在过，德曼的学生仍能在美国形成一个或许名字不叫"解构"的"解构学派"。[8]要说原因也简单，德曼式的"解构"显然更符合英美人自己的文学理论传统和思维习惯，它是对美国本土的新批评的扬弃和超越。长期以来新批评提倡"细读"，打下了重视文本、重视语言的基础，这本身成了再向前跨越一步轻而易举地接受"解构"的跳板。

尽管德曼自称他无意提出一套批评的理论，只希望对于一般的文学语言的性质提出一些看法，然而，"解构"流行开来以后，则不以人的意志为转移地使美国的文学批评染上了前所未有的两个新特点：其一是批评的理论化，其二是文学批评的政治

化。“解构”批评的另一位骁将杰弗里·哈特曼（ G. Hartman ）曾说过，由于语言的隔阂和文化上的偏见，英美文学批评传统对于欧陆的系统化的一套向来持怀疑的态度。相比较而言，英美的文学批评传统接受更多的是实证主义、实用主义的影响，新批评的长期流行就是一个很好的证明。早在六十年代初期，德曼就在《美国新批评的形式与内容》（ *Form and Intent in the American New Criticism* ）的讲座中，指出了新批评缺乏欧陆批评那样的理论自觉，新批评对所谓“意图谬说”的抨击，首先是出于一种对“意向性”（ intent ）的误解。“意向性”的本质其实并不是如新批评所认为的那样，它不是物质性的或心理性的，而是结构性的，它是主体的一种意向性的建构活动。正是这种意向性的建构决定着认知对象各构成部分之间的关系，它非但不会影响诗性存在实体的统一性，相反却正是它确定了这种统一性。然而，出于误解，新批评坠入不可解脱的自我矛盾：在认识前提上它把诗假设为有机统一体，而它得出的结论则是诗以反讽、含混和矛盾语的形式存在。他认为，美国的新批评之所以没有产生有分量的批评力作，原因之一就是对文学形式的意向结构的误解。[9]而再往深处说，就是美国的文学批评走上了一条非历史、非哲学的狭路。德曼认为，美国的文学批评面临着极大的危机。那么出路何在呢？德曼以及六十年代以后美国文论界的许多人都认为，应该借鉴欧洲。出于这样一种认识而兴起的“解构”，虽然它本身只是文学批评的一种形式，甚至只是对于文学文本的一种读解，然而伴随“解构”思潮的却是一次从文学观念到批评方法的全方位的与欧陆的接轨。正因为如此，于是就出现了我们前文所提到的美国大学英文系所开设的哲学论课甚至超过了哲学系的奇怪现象。

4. 解构主义与后现代主义

正如我们已经指出的，“解构”兴起的六十年代恰好是整个西方社会中的政治激进主义迅速膨胀的时期，而“解构”思潮本身从一开始的确有一种向既定的秩序挑战、颠覆一切现存观念、信仰、体制……的倾向，因此，它即使是作为一种文学批评，也表现出很强的政治性，表现出一种与以往的纯文学批评很不相同的介入社会的倾向。当然在今天，当“解构”作为一种社会思潮的势头过去以后，人们在回顾这一切时也许更会同意，其实只是从事解构主义批评的人自己认为它有很强的政治性，是他们自己相信它能够介入社会，相信它会产生颠覆性的社会性效应，而实际的情况却并非像他们所描述的那样。但不管怎么说，“解构”在认识前提上的破坏、颠覆、批判的意向，使它从一开始就不愿意局限于文学批评这一点则是没有疑问的。它的这一认识前提使之与后现代主义理论所主张的“对于元叙述的不信任”、“向同一性开战”(利奥塔语)等一拍即合；后现代主义强调矛盾、强调分裂、反对调和的倾向，使之希望找到某种可赖以抵制社会意识形态整合性的东西，于是后现代主义的理论立即将解构主义吸纳，作为自己的立论的根据和批判的武器，而解构主义也正中下怀，把后现代主义的视野当作施展自己的批判力量的战场。

现在，二十多年过去，喧嚣一时的“解构”哲学和“解构”思潮看来已是强弩之末。人们不禁要问，“解构”的结果究竟如何，它究竟留下了哪些应予以肯定的思想影响呢？马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中有这样一段名言：“批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁；但是理论

一经掌握群众，也会变成物质力量。理论只要说服人，就能掌握群众；而理论只要彻底，就能说服人。所谓彻底，就是抓住事物的根本。但人的根本就是人本身。"[10] 马克思的这段话从唯物论和辨证法相结合的高度，对精神与物质、理论与实践的关系给予了精辟的论述。从唯物论的角度看，理论的批判毕竟不能等同于实际的社会变革，实际的社会变革是需要物质力量来实现的；从辩证法的角度看，彻底的理论又能掌握群众，从而转化为社会变革的物质力量；而判断一个理论是不是彻底，则主要看它是不是抓住了人这个根本。现在我们要考察六十年代以来西方所流行的这一"解构"哲学和"解构"思潮，也必须运用马克思的这一辩证唯物论的观点，看它究竟是不是转化成为变革社会的物质力量，看它究竟是不是掌握了人这个根本。

按照这样的观点进行考察，我们就会发现，"解构"对于西方传统观念的冲击，它给当代西方人在观念上所带来的变化虽然不容忽视，但是，它造成的文本的变革最终毕竟不能等同于社会的变革，而局限于文学批评意义上的"解构"，则尤其不能混同于客观世界的"解构"。

首先，我们都知道，"解构"哲学的一个很重要的前提，就是消弭文类之间的界线，各种文类都向文学看齐，文学文本的属性被看成是所有文本的共性。换言之，也就是语言文字的一个基本属性——即传真的还是虚构的这个问题被搁置了起来。众所周知，人们日常使用语言的基本属性是传真，而文学语言的基本属性则是虚构。文学的这一虚构性决定了文学文本的意义有一种相对性。一个文学文本的"意义"可以说是由该文本所处的语境决定的，读者将文本置于不同的阐释语境，文本的"意义"于是也就随之变化。然而，这种意义的变化只是在文学的虚构性这

一前提下发生的。作为"文学"批评意义上的"解构"，讨论的只是"虚构性的意义"的解构，我们的讨论始终都只是在一个意义的可能性的圈子内，而丝毫没有涉及客观真实世界的问题。

然而，解构运动中却出现了一个将"解构"普遍化、任意化，将文学文本的解构批评移用到一切文本，将"解构"视为客观世界万事万物都逃脱不掉的铁律这样一种倾向。现象学哲学将人们的注意转向"意义"世界，结构主义又进一步强调了这一"意义"世界的结构性，强调了我们的语言体系与这个意义世界的同构性，后结构主义进而又强调了这一语言体系本身的不稳定性，语言在表意状物时的局限性和意义的"延宕"。这一步一步的发展，把人们的注意力完全转移到了语言的世界、文本的世界、符号的世界，而不再是那个完全独立于语言世界以外、不以我们的意志为转移的客观存在的世界。

或许应该说，这就是所谓"语言学的转向"带来的一个副作用。过去，在语言学转向之前，人们认识不到语言的独立性，看不到先于我们存在的语言，于是，人们在使用语言的时候，只把语言当作为我所用的工具，以为"我"作为主体在表意时是随心所欲、为所欲为的。殊不知，人的表意，犹如孙悟空跳不出如来佛的手心，始终是在人所处语言体系的局限之中。这也就是为什么人们通常把语言比喻为一个"牢房"的缘故。可是，在"语言学的转向"之后，人们开始强调了语言的先在性，强调了语言系统对于意义的限定。当人们把自己的思考移到了语言符号的层面以后，久而久之，却又不知不觉地跌入了另一个陷阱，一个同样十分可怕的"语言决定论"的陷阱。跌入这一陷阱的人，那才是真正陷入了"语言的牢房"。他们完全忘掉了"语言总有所指"这一使语言之所以是语言的根本属性，他们开口"解构"，闭口

"延异",仿佛一切意义都是相对的,都是纯语言符号的置换运作,而语言的实指(reference)可以完全不予考虑。其实,这不同样也是违悖常理、十分荒唐的吗? 正如有的学者所指出的,现在回过头去看,即使是索绪尔,他在将语言划分为"能指"与"所指"的时候,也只是名义上的,只是为了分析的目的。而他的语言学中的"差异",指的只是词与词、概念与概念之间的差别,他从来没有、也根本不可能将它曲解为词与物之间的差别;他的理论并没有包括"能指"与"所指"可以分离的自由:没有意义的语言符号在实际生活中是根本不存在的。解构主义者的主张"能指"独立的理论,实际上是把索绪尔心目中的一个认识论的差别误解成了一个本体论的差别。[11]

5. 解构主义哲学的理论告退

六十年代中期,解构主义的大潮涌上西方文坛的时候,它的确有一股势不可当的劲头。打一个不甚恰切的比方,有点像1815年逃出厄尔巴的拿破仑。他带领十数名扈从向巴黎进发,一路上势如破竹,响应之众如滚雪球一般迅速增长,被派来抵挡捉拿他的部队也纷纷反戈归降。然而好景不长,厄尔巴之变只延续了百日,滑铁卢一战终于使拿破仑永世不得翻身。我们之所以以此喻比"解构",首先是这一理论的几粒种籽——德里达,福柯,拉康等,都来源于大洋彼岸的法国,而且这一思潮的蔓延,也有点星火燎原的味道。解构主义刚露头时,一些持传统批评立场的学者,如艾伯拉姆斯(M. H. Abrams)、杰拉尔德·格拉夫(Gerald Graff)等,曾对它进行过激烈的批判,这些批判本身都有其自己的道理,然而批判和争论反而提高了解构主义的知名度,扩大了它的影响。正如德里达所描述的,解构主义初起之

时，不过就像一支蜡烛似的发出一点点幽光，只因有好事者过去想一巴掌将它扇灭，不料它翻倒在地而点着了地毯、家具，结果大火冲出房间，殃及到整个一幢大楼。其次，从某种意义上说，“解构”也遭遇了一个自己的“滑铁卢”，这就是解构理论魁首之一德曼年轻时为纳粹服务的劣迹被揭露。尽管德曼的东窗事发并不是、或不能看作是解构理论告退的直接原因，但它至少进一步提醒或告诫人们，文本的阐释并不完全是中性的、随意的；政治、历史、伦理道德等虽然被解构主义放逐到了九霄云外，但它们仍要对文本的阐释发生作用，而且是十分重要、甚至是决定性的作用。

现在，“解构”引发的理论论战的硝烟早已散去，我们可以比较心平气和地、带着一定距离感地对解构主义这一思潮和理论进行再审视、再思考，对它所取得的成就和它的致命的弱点也能看得比较清楚了。前面其实也已经谈到，解构主义的影响表现在认识论和方法论两个方面。从认识论上说，由于它对于西方现行意识形态、对迄今为止人们习以为常的各种认识范式、甚至对于人类现有的全部知识都持一种从根本上怀疑和否定的态度，因而它在特定的条件下就可能具有一定的革命性。西方的女权主义、西方马克思主义、以及种种文化批评流派都不约而同地向解构主义寻找理论上的支持。在西方资本主义的文化版图上，上述这些理论思潮都处于边缘的位置，受到根深蒂固的主流文化的排挤和压制，它们要想站稳脚跟、谋求发展，其首要的任务就是把那个中心解构掉，所以解构主义的理论便成了它们最得心应手的武器。而从方法论上说，解构主义的影响则更是俯拾皆是了。解构主义最强调的是所谓“一切皆是文本”，凡是文本就逃脱不了“修辞性”，作为与意义本源脱节后而被视为独立

存在的文本，于是就被置于能指符号的置换链上，可以无休止地被一环一环地阐释下去。只要有辞源学、训诂学的训练，就可以在词义演变的任何一个环节上停下，宣布此时此刻为文本的意义。由于解构主义宣布现行所有的等级秩序都可以颠倒，甚至相反对立的意义也可相互置换，于是就使所谓"后现代"社会中的任何一种阐释策略似乎都获得了存在的理由，也正是由于"解构"的认识假设得到了普遍的认可，这就造成当今西方文坛上似乎各种意见都能成立，似乎无上无下、无左无右、无对无错，高雅与通俗并举，贵族与乞丐"狂欢"的局面。

但是，"解构"的得势也就是十多年的功夫。大概从七十年代末开始，解构主义理论则显然陷入了一种且战且退的境地。如果说法国正宗的解构哲学最初曾扬言过要对整个的形而上学体系进行解构，那么，以德曼为代表的美国解构主义其实已经将解构的目标压缩到了"文本"。然而，文学兴趣的钟摆终于又朝着相反的方向摆动，解构批评所认定的修辞学式的内部研究，渐渐转向文学与社会、自然、历史等所谓语言之外事物的关系上，传统式的传记研究、主题研究和文学史研究似乎又回来了。但这些还不是最主要的。最主要的应该是两个方面的回归：人的主体意识的回归和价值判断的回归。人的主体意识的回归表现为对于解构哲学的虚无主义倾向进行的批判。最早投入这一批判的人文主义学者艾伯拉姆斯一针见血地指出，文学从来就是人写的、写人的、为人而写的。然而，解构主义的理论和批评却不容分说地把"人"抽走了，它全然不顾作者的意图，否认语言有特定的指涉性，拒绝一切判断阐释正确与否的标准，结果，在解构批评的文字游戏中，文学的读解沦为一种互文性的游戏，在永无止境的符号示意的推延过程中，"主体与一个无底深渊般的客

体旋转扭结在一起”。读者自我的丧失，文本的不确定性，造成意义的消亡；读者、文本和意义被所谓的旋涡、深渊和无止境的推延所取代；这是一种“没有灵魂”的阐释，一种“自杀性”的阐释。[12]

价值判断的回归显然是对解构的负面影响更为直截了当的反拨。文本的阐释究竟是一种中性的、与价值判断无涉的代码游戏，还是一种俨然与我们作为人的社会存在息息相关的承诺，这不仅是一个理论问题，更是一个我们必须从理论与实践相结合的层面上加以解决的实际问题。解构哲学从人的主体性开刀，一旦将人的主体性解构，一切文本的读解就都失去了人文的依托，是非对错的道德判断的理由便不复存在了。然而，德曼早年撰写过为纳粹张目文章一事被揭露，从反面给鼓吹“文本阐释中性论”的人敲响了警钟。这一事实再具体不过地向人们证明，价值判断从来就主宰着人们阅读的过程（写作就更不用说了），而反过来说，阅读的过程，也就是人们希望检验、发现或证实一种价值观的过程。

所以，从八十年代起，即使是解构主义的宿将也越来越明确地放弃了文本阐释中性论的立场。例如解构主义实践批评的样板J·希利斯·米勒，他在近年来所撰写的一系列论文中，显然已将驳斥解构主义所受到的各种批评，如认为解构是非政治性、非历史性的文字游戏等，作为自己的理论重点之一。[13]这些论文大量列举了德里达、德曼过去曾经强调过的有关解构与意识形态、解构与政治、解构与历史、解构与社会等等方面的论述，其目的无非是要修正世人对于“解构”的偏见和误解。但与此同时，这些文章显然还有另一个目的，这就是要为“解构”重新定位：一方面，“解构”并不像它的批评家们所描述的那样，“只关心语

言”，“将语言与现实世界、与历史、与活生生的男人和女人隔裂开来”，是“陈腐的”、“贵族精英式的”、“形式主义的”哲学；而另一方面，解构批评最恰当的位置又只是在“文学”这个特定的领域。米勒在为“解构”重新定位的时候，一方面采用以攻为守的策略，反诘“解构”的批评者所作的历史、政治、社会层面上的思考已经脱离了“文学”，而另一方面，米勒又一再坚持他的这样一个信念：只要有文本的存在，即使将来电脑高度普及了，即使将来的书籍变成了只能在电脑上阅读的“超文本”（hypertext），那么，阐释活动就不可能被取消，而只要有阐释的需要，那么文学就永远是银河信息网中的一个黑洞，这也就是说，文本解构的现象和解构式的阅读就永远不会消失。

与六十年代解构哲学刚刚登台时所宣布的目标相比，今天的解构主义者如果还有一点余勇，恐怕也只能做一些拾零补缺的工作了。从德里达到德曼，从德曼再到米勒，解构主义的理论和实践的发展过程，可以说是一种虎头蛇尾式的退缩。但这种理论上的告退，如果换一个角度看，又何尝不是一种理论的扩散和蔓延，解构哲学作为一种运动显然已经不复存在，作为一种思潮它也已经消退，但是，这西方“后现代”社会以及整个的学术体制，在经过了“解构”思潮的一番洗礼之后，日后再出现的思潮将一个个都要打上它所留下的烙印，这恐怕也是毋庸置疑的了。

二　新实用主义/后现代主义

作为一种思想理论体系的实用主义，可上溯到 19 世纪七十年代所谓古典实用主义的代表 C·S·皮尔斯，然后经过 W·詹姆

斯和J·杜威，也就是说在20世纪初发展成盛行于美国的一种哲学思潮。关于这一阶段的实用主义，以往的西方现代哲学史和思想文化史都做过相当详尽的研究，为此，《简明不列颠百科全书》作出一个盖棺论定式的结论说，“实用主义作为一种运动已偃旗息鼓”，而“作为一种思想体系，则对未来的科学分析和发展仍不失为一种有用的遗产”。但谁也未想到的是，这话竟大大地说过头了。其实就在说话之时(该版百科全书出版于1974年)，变化之风已不止于青萍之末，这里所说的变化之风，就是由结构主义、后结构主义(即解构主义)思潮所引发的各人文社会学科对于自身的再审视。这股风当然也毫无例外地吹进了哲学领域。其实也就是再有三五年的功夫，美英哲学界、乃至整个西方思想理论界对于实用主义的看法，很快就将全面改观。这是一种由里向外的变化，它一方面包括了对于传统的再认识，这种再认识体现在话语层面上，就是对于既定传统的改写，而另一方面，这经过改写后的哲学传统又会提供新的思考的出发点，于是，某些原先看似陷入了山穷水尽的思考，顿时又会出现柳暗花明的转机。

1. 作为一种“后哲学文化”的新实用主义

实用主义哲学的境遇正是这样。进入九十年代后的今天，实用主义(也有人称之为“新”实用主义，以示与传统实用主义的区别，其实没有太大的必要)作为一种哲学思潮和哲学理论又重新崛起了。按照美国哲学学会东部分会前主席R·伯恩斯坦(Richard J. Bernstein)的看法，实用主义之所以得以复兴，乃是因为遇到了所谓的“后现代”这个契机。谈到这一点，他有一种抑制不住的兴奋：

> 近来，关于我们的“后现代的状况”有许多的说法。而如果再仔细看一看这些“后现代”话语中最典型的话题及它们所提出的挑战，我们就会发现，它们其实都是实用主义者早就提出过的。而更令人印象至深、更为重要的是，实用主义者甚至早就关注如何迎接这些挑战了。当代哲学的种种倾向中体现的辩证法让我们回过头去重新认识实用主义的灼见。[14]

把实用主义与“后现代主义”联系在一起，甚至把实用主义视为“后现代状况”的一种文化表征，这是当代欧美新实用主义思想家中一种比较通行的共识。一些更加雄心勃勃的理论家，例如 R·罗蒂，则趋于把以实用主义为主要特征的后现代哲学另行命名为“后哲学”(post-philosophy)。无独有偶，当代德国哲学界领袖人物之一 J·哈贝马斯把当代西方哲学的思考归结为一种“后形而上学”(postmetaphysics)，而他所谓的这种“后形而上学”，实际上也处处透出一种新的实用主义的气质和精神。

这里值得注意的是，罗蒂的“后哲学”的概念，包含着一种福柯式的“断裂”(discontinuity)，换句话说，就是将传统搁置起来、然后再另起炉灶进行话语的建构。按照罗蒂自己的梳理，西方柏拉图以来的传统哲学有两大根本的关怀：第一，是对一种“绝对的真实”(the absolute truth)的执着追求；第二，则是所谓“表象”(representation)的问题，即人作为知者，如何才能准确地再现人的大脑(the Mind)以外的世界，人的大脑如何才能构建这样的再现。按照罗蒂的说法，西方哲学的发展过去曾有过两次大的转折，第一次是起始于笛卡儿的所谓“认识论的转折”(the epistemological turn)，哲学探索的重点从此由第一个关怀移向

第二个关怀；第二次则是由英美分析哲学开始的所谓“语言学的转折”（the linguistic turn），哲学的探索于是从此越发谦卑地转向了自身，转向哲学命题自身的语言和逻辑。[15]西方哲学的上述两次转向，显然都不是问题的解决，在某种意义上毋宁说是一种对于问题的回避。因此，经过这两次不得已而求其次的转向以后，实证主义哲学抑或可以说是走到了尽头。但也许正是这一绝境，反倒逼着20世纪的英美分析哲学纵身一跃而坠下了悬崖，干脆宣布与以往的传统决裂，放弃柏拉图以来传统哲学对于“绝对真实”的追求，公开宣布传统哲学所探索的问题都是些“伪问题”，认为哲学应该把对于政治问题的讨论代替对于认识论问题的讨论，把“实用”、“满意”等确立为自己的探索方向和价值评判标准。正是在这样一个背景下，实用主义又复活了，或者说新实用主义应运而生了。

但是，在强调“后哲学”与传统哲学断裂的同时，我们也应该看到，“后哲学”仍只是一种对于哲学传统的重新整合：一方面是对传统哲学、尤其是古典实用主义作新的阐释，从而对传统进行改写；另一方面则是把当代的美国哲学与欧陆哲学挂起钩来，使之贯通串联成为一个大气候。而经过这样一番话语的建构，摆在我们面前的“后哲学”才被一条实用主义的主线贯穿起来。于是，我们不仅看到，皮尔斯1868年发表的系列论文，就已经包含了对于“知识的固有基础”论、“此在的形而上学”等这些20世纪才有的概念的批判；[16]看到哈贝马斯被视为“与杜威最能相通的欧洲大陆的哲学家”；[17]而且，我们还看到，从19世纪的尼采、维特根斯坦到20世纪的海德格尔，从德国的哈贝马斯到法国的利奥塔、福柯、德里达，从美国实用主义的开山鼻祖皮尔斯、詹姆斯、杜威到这一哲学在当代的继承人蒯因、戴维森、普特南、和罗

蒂等等，这些西方现、当代思想史中都会一一被提及的名字被汇聚在一起，构成了横跨欧美大陆、纵贯两个世纪、而且以实用主义命名的“新星系”。(R·伯恩斯坦语)

而需要强调指出的是，罗蒂心目中的“后哲学”，实际上早已不属于传统的、纯哲学的范畴，而是一个更为宽泛的“文化”的概念。在罗蒂看来，“后哲学文化”与“后现代文化”是同义词，而“后现代”，按照法国哲学家利奥塔的界定，是一个对于“元叙述”(metanarratives)不再相信的时代。[18]因此，这也是一个哲学萎缩、乃至消亡的时代。罗蒂认为：在这样一个时代，已经没有人，至少没有知识分子还相信有某种可赖以判断“实在”和“真理”的标准存在；在这样一个时代，过去用以区分人们是否“理性”、“科学”、“深刻”的标准也已不复存在；因此，罗蒂认为，在这样一个时代，“将不存在任何称作哲学家(大写)的人”，因为已经没有人能够说明文化与实在的关系。[19]既然哲学走到了尽头，以另辟蹊径面目出现的实用主义，便堂而皇之地跃上了前台。

现在的问题是，这种实用主义思潮的影响面究竟有多大？罗蒂似乎是以一种知识分子的代言人的口气，认为这种实用主义的后哲学文化已经成为当下全体知识分子的共识，这显然是言过其实了。但是，我们确实又不可否认，在当今西方，尤其在所谓“后工业化”、“后现代”社会的美国，实用主义已实实在在地成了一种悬浮于空气之中的普遍的社会文化心态。R·伯恩斯坦说实用主义成了一种“ ethos” ，[20]应该说这是一个很确切的词，它既可以指一种“社会思潮”，又包含着“社会风气”的意思。看来，我们还有必要再进一步看一看，实用主义在当今美国的社会文化层面上产生了哪些影响。

2. “后工业化”社会与实用主义的价值观

前面我们对实用主义作为一种思想方式和文化形态，作了一些探讨。而实用主义成为一种十分流行的社会价值观，则与包括美国在内的西方发达资本主义国家进入所谓的“后工业化”阶段，具有特别密切的联系。

“后工业化社会”是美国社会学家 D·贝尔(Daniel Bell)对于当代美国社会的一个定性用语。按照他的看法，美国已经历了所谓“与自然较量”、“与经加工制作后的自然较量”的“前工业化”和“工业化”两个阶段，而自 60 年代以后进入了一个所谓以“服务”——“人的服务，职业和技术服务”——为基本属性的“后工业化”阶段。[21]比利时著名的经济学家 E·曼德尔(Ernest Mandel)则指出，这个社会出现了有史以来从未有过的一种“无所不包的工业化状况”——机械化、标准化、过分的专业化、劳动的集约化，这一切都渗透到了社会生活的方方面面。[22]在此基础之上，美国的马克思主义的文化批评理论家詹明信又进一步解释和界定说，这一社会的最主要标志有三条：科技优先地位的确立；科技官僚的产生；以及传统工业科技向更新的信息科技的过渡。[23]

自七十年代起，西方人文社会科学的各个学科几乎都在探讨这一“后工业化”的社会现状所带来的问题和影响。科学技术的高度发展，除了带来生产力的进步和物质财富的剧增以外，对于人的认识，对于社会价值观，以至对于目前的社会机制和文明形态，是否还会产生负面的影响。从众多西方学者的研究和所得出的结论来看，前景似乎不容乐观。在他们的研究中，有一个近乎认识一致的观点很值得引起我们重视，即现代科学技术的

高度发展，尤其是计算机的日益普及，电脑化使得社会生产投入－产出过程高度集约化和简单化，这势必会大大地助长一种实用主义（其中包括形形色色的功利主义、商业主义、相对主义）的倾向。

这里所说的实用主义思潮的滋长，主要是围绕着“知识”（knowledge）这个根本性的问题开始的。进入所谓“后工业化”、“后现代”社会以后，科学技术日新月异地发展，迅速扩大着人类的视野，越来越多的“未知”转变为“已知”，人类的“知识”总量以一种无法估量的速度增长，然而，科技发展的状况和水平，同时又在改变着人们关于“知识”的观念和对待“知识”的态度。大体上说，人类知识可以分为三类：第一类是自然科学知识，这是人对于客观世界的一种求真的把握；第二类是社会科学知识，即试图将自然科学的模式和规律运用于人类社会，从而归纳出我们对于作为客体的这个社会的认识；另外还有第三类知识，即所谓的人文知识，笼统地说就是对于人类自身的认识，关于人之所以为人的认识，它具体地包括涉及道德、审美领域的文学、历史和哲学等等。

那么，“后工业化”状况给“知识”带来什么影响呢？某些西方社会哲学学者，例如利奥塔，提出了一些可资借鉴的看法。首先，“知识”作为一种主要的生产力，这一点早已为人们普遍接受。而在后工业化社会中，“知识”还将越来越以一种“信息商品”的形式存在。由于“知识”是生产力，它毫无疑问将日益成为世界范围内的被争夺的对象，日后为了争夺“知识”、控制“信息”是否会发生战争也未可知。这样的一种状况，必然会对什么是“知识”提出新的要求和作出新的界定。是不是“知识”，一切以是否“有用”为准。有用就是价值，这一认识被推崇到了前所未

有的高度。其次，在后工业化社会中，计算机的高度普及使“知识”的表达和储存的方式较以前有了很大的变化，从某种意义上说甚至是根本性的变化。这个社会要求其“知识”的生产者和掌握者必须以该社会所能接受的方式对自己所知的一切作外化处理，即是说，所谓的“知识”必须能输入计算机储存。这显然也就意味着，那些无法进行计算机处理的“知识”将不可避免被淘汰的命运。再次，如果说上述两点更多涉及自然科学知识，那么社会科学、人文科学知识是否也要受到影响呢？回答是肯定的，只是受到影响后的表现有所不同而已。利奥塔这样的学者认为，如果说自然科学是“硬科学”，那么人文社会科学则是“叙述”(narrative)，按照维特根斯坦的定义则是“语言的游戏”(language games)，而人文社会科学知识的合理性(legitimacy)的获得，是一个社会中的一代代学者通过“协商”而达到共识的过程。在“现代”社会中，存在着诸如“绝对精神”、“全人类的解放”这样一类本质或终极理想，即利奥塔所谓的“宏大叙述”。它们从根本上主宰着人的行为，而自身却不受质询，因此被称之为“元叙述”(metanarratives)。然而在“后现代”社会中，这些“宏大叙述”崩溃瓦解了。在没有了宏大叙述、元叙述的“后现代”社会中，人文社会科学知识的合理性便越来越变得相对化了。由于人与人之间思辨的同一性被打破，知识的合理性的获得，便不再像过去那样总是要到知识本身去寻找，而是日益背离“哲学－思辨”的一极，而倒向“政治－实用”的另一极，决定“知识”是否合理，是否能够称得上“知识”，则越来越取决于“人”这个“实用性的主体”(a practical subject)。在后现代社会中，知识合理性的焦点则由过去的真伪之争，转变为是否应该、是否可行之争，成了手段与目的的关系问题。[24]也正是在这样一个背景下，罗

蒂这样的实用主义的哲学家直言不讳地宣称，应该放弃柏拉图传统哲学对于终极真实的追求，把“真理”看作是“一个表示满意的形容词的名词化，而不是看作一个表示与超越的东西、不只是人类的东西的接触”。[25]把“真理”等同于“满意”，这的确是实用主义到了极点的真理观，这也是典型的“后工业化”社会、“后现代”的知识观。

美国“后工业化”状况所引发的实用主义思潮，并不只是停留在抽象的思想理论层面，它已经实实在在地影响和改变着美国社会中人的价值观。我们知道，美国社会向来就有崇尚成功的实用主义的传统，成功就是一切，成功即能解释一切。而在“后现代”社会中，这一价值准则被大大地强化了。从一定意义上说，“后工业化”社会是一个科学技术说了算的时代。科学技术的衡量准则归根结蒂就是凭“有效性”(efficiency)说话，一个技术动作如果能使投入减少，产出增加，那就是一个“好”举措。从 18、19 世纪的资产阶级工业革命，到 20 世纪科学技术突飞猛进的发展，到战后的所谓“后工业化”社会，我们看到科技话语准则在赋予社会话语合理性的过程中日益上升、以至达到了某种主宰的地位，在这一过程中，一个“财富－效益－真实”的等值互换关系得到了确立。正如尼可拉斯·卢曼(Niklas Luhmann)所指出的：“在后工业化社会中，法则的规范性被程序的运作可行性取代，……不论采用什么办法，只要使运作得到改进，这就能充当某种合理性，这是一种事实上的合理性”。[26]

把“运作可行性”作为衡量一切的主要标准，这已很具体地影响到了美国的教育体制，尤其是大学教育。从这样一种“实用”的目的出发，西方传统大学教育的两大使命——“批判、思辨”与“培养、训练人才”则越来越由前者向后者倾斜。[27]总的来

说，“后现代”社会的知识传授，主要已不再是训练和培养引导国家走向解放的社会精英，而是提供完成各社会具体职能的工作者。这样，与过去相比，大学中人文教育的比重和份量直线下滑，自八十年代末美国经济出现衰退以来，美国教育经费有减无增，而高等教育中文科经费的紧缩幅度之大，所占整个教育经费比例之小，都被认为是战后以来最糟糕的局面。教育目的的变化，使教育重点和教育手段也发生了很大的变化。最明显的，由于在后工业化社会中电脑的普及，因而信息处理学，尤其是电脑电讯技术的训练，便成为一个人的首要训练。由于宏大叙述的解体，获取知识的动力变得越来越单纯，求学就是为了增长自己的“实力”。在“后工业化”、“后现代”的实用主义之风越刮越盛的情况下，大学培养专业性的人文精英的功能也许还不会一下子取消，但学校越来越被纳入一条与未来技术和工艺相接的轨道，则是确定无疑的了。

3. 反实在论、反表象主义和反本质主义

在“作为一种‘后哲学文化’的新实用主义”一节中，我们追溯了西方哲学发展的一个大概的轨迹：哲学探索抑或可以说是沿着从本体论到认识论，又从认识论再到语言论这么一条线路发展，在这一过程中，发生了两次大的转折——即所谓“认识论的转向”和“语言学的转向”。按照这样一条思路，我们从发展阶段上为新实用主义作了大体的定位：由于它公开宣布放弃柏拉图以来的哲学传统对于“绝对真实”的追求，宣布传统哲学所关注的问题都是一些“伪问题”；由于它用对于政治问题的讨论代替了对于认识论的讨论，并把“实用”、“满意”等确立为自己的探索方向和价值评判的标准，因此我们说，这种新实用主义是一种

带有“后现代”特征的“后哲学”文化。

但是，新实用主义的“后现代”性，又不仅仅取决于它在西方哲学发展史上所处的位置，我们并非因为它出现于西方“现代”哲学之后才称其为“后现代”哲学。说它“后现代”，更主要的是因为它有与传统哲学(即“现代”哲学)迥然不同的认识假设和所要探索的问题。归结起来，这就是我们所要讨论的新实用主义的反实在论、反表象主义和反本质主义的问题。

我们知道，早在古希腊哲学中，就已有所谓“现象”和“实在”的区分。而17世纪以来的西方哲学一直认定，人在试图认识客观实在的过程中，人的感官和心智与事物本身存在方式之间相互作用，便产生了既与客观事物有关、又不等同于客观事物的“现象”，“现象”像一道屏障横亘在我们与“实在”之间，反而使“实在”成了一种我们似乎永远无法真正企及的存在。由于这一缘故，笛卡儿以后的西方哲学就把对于客观存在的追问移到了人的主观认识的一侧。进入19世纪以后，英美分析哲学又把“现象”这一屏障进一步具体化，认为是人的语言构成了这一屏障，因为人的语言往往把很可能并不是内在于客观存在物的范畴强加于客观存在物。

沿着这样的一条思路，20世纪的英美实用主义哲学家们试图一劳永逸地结束这场关于“实在”的讨论。首先，他们以“语言”（language）代替了“心智”（the mind），来作为“实在”（reality）的对立面。这样一来，过去关于物质性的实在是否独立于人的心智的讨论，就改变了论题，变成了如果有关于真实的陈述的话，那么，什么样的陈述能够对应并再现非语言性的事物；而关于“实在”的讨论，则变成了诸如是否只有物理学的命题才能与客观事实相对应，数学命题和伦理命题是

否也能这样等等。这些新的论题都有一个前提，那就是“实在”被搁置起来了，或者说它作为一个问题已从哲学讨论中被划掉了。而这就是新实用主义所持的第一个“反实在论”(antirealism)的立场。

“反实在论”这个术语，是M·杜麦特(Michael Dummett)首先使用后而流行起来的，但这一术语的意义却一直有些含混。按照杜麦特的意思，所谓“实在论”是一种信念，即相信那些有争议性的陈述本身都具有一种独立于我们认知方式的客观真实性(an objective truth－value)，它们的真实与否，取决于独立存在于我们之外的那个实在；而“反实在论”者则不同意这个看法，他们不同意对有争议事物的陈述应该按照我们为该陈述提供的作为证明的事物去理解。在这里，杜麦特对于“实在论”和“反实在论”的界定，他在划分所谓“实在论”和“反实在论”时所作的整个思考，显然都是站在语言表象主义者的立场上进行的，也就是说，他考虑问题时有一个前提，这就是承认我们的头脑和语言中已经包含了对于客观实在的再现。而在这么一个前提下，他所谓的“反实在论”，充其量也只是指“某些号称真实的陈述却并未能再现实际的存在”这样一种状况或现象。

然而，近来新实用主义者所谓的“反实在论”，则是完全不同的另一个意思。它认为语言就是语言，任何语言都不能再现非语言物。用米勒的话来说，就是“语言给人以许诺，但它所许诺的是它自己”。[28]这样一种“反实在论”，就是从根本上否认有所谓的“表象”或“再现”(representation)一说，按照这样的“反实在论”，当然从此也就根本没有必要再讨论所谓“实在”的问题了。过去，对于把承认“再现”作为认识前提的表象主义者来说，关于唯心主义和实在主义的争论，是一个很有价值、很有意思的

争论，而现在，对于新实用主义者而言，这一争论已变得毫无意义了，他们甚至主张，我们早就应该从这场争论中脱身出来，不要再对“表象”还是“实在”这样的问题纠缠不清。新实用主义的这一反表象主义（antirepresentationalism）立场其实并不是一开始就十分明确的，它是在“实在论”与“反实在论”的争论过程中逐步明确的。而一旦将所谓“再现”的概念抛弃之后，“实在论”与“反实在论”争论中所涉及的一系列问题也就不成其为问题了。

现在，我们还得再回到所谓横亘于人的心智与客观存在之间的“现象”这一问题上，因为实用主义者向来对于“现象”问题另有自己的一套认识。新实用主义者则进一步认为：我们其实根本没有必要把“视觉印象”作为认知的依据，根本没有必要考虑人的感官和心智位于眼睛和视觉对象之间诸如此类的问题。他们认为，将所谓“理念”与“实际事物”对立起来，将所谓“存在于我们头脑之内”与“独立于我们之外”、“主体”与“客体”等对立起来，这些都是17世纪以来留下的一些“很糟糕的对立”（the bad contrasts）。在这方面，他们从达尔文的进化论得到相当大的启发：如果说以往笛卡儿－康德式的对于人的认识进步的描述着眼于人的心智如何更好地适应于世界，那么，达尔文学说则可以开启人们的另一条思路，我们何不着眼于不断完善我们的工具，以帮助我们生存、繁衍和进化？于是实用主义者主张，上述种种对立都可以简单化，化为一个简单的“信念”问题。这样我们所要考虑的，实际上就只是一个“有用或无用”的问题。取这样一个视角，那么我们的感官和心智就成了我们使用和支配对象的一种工具，包括我们的语言，它也并不仅仅是一个用于表象的中介，而是一种以符号和声音交换的方式使我们最终实现

占有某种客观事物的工具。

所以，实用主义者十分推崇弗兰西斯·培根“知识就是力量”这个知行合一的命题。在他们看来，对于某一事物的认识，就是能够运用该事物，知即是用，用即是知。但是，按照传统的认识论，知是对于事物的内在的认识和把握，而用则毕竟是外在于事物的事情。为此，实用主义一不做、二不休，干脆对所谓内在与外在、本质与表象的区别来了个一笔勾销。按照罗蒂的界定，实用主义的所谓“反本质主义”（antiessentialism）的属性，指的就是它这种放弃内在与外在、本质与表象区别的做法，内在与外在、本质与表象的区别一旦消失，人与世界之间是否有一道屏障的忧虑也就不复存在了。[29]据此，我们说反本质主义是包括实用主义在内的英美分析哲学与包括解构主义在内的欧陆哲学之间一个最主要的耦合点，也正是基于这样一个共同的认识前提，新实用主义者对欧陆（主要是德法两国）的反笛卡儿传统的哲学剔抉爬梳，作了大量重新释读的工作，并将所得到的认识与英美实用主义的哲学传统进行整合。

4. 欧陆反笛卡儿传统与实用主义哲学的嫁接

从某种意义上说，新实用主义的“新”，在很大程度上就表现为从美国实用主义的既定立场出发，尽量与欧陆的（主要是德国和法国）哲学相互沟通。这样一种嫁接，不仅有助于壮大美国实用主义的声威，更重要的是使美国的政治自由主义获得某种哲学理论的支持。

然而与生物学意义上的嫁接不同，理论的嫁接不仅包含理论的选择，它更需要的做是一种按照特定的理论取向和价值取向的再审视和再阐释。新实用主义对于欧陆哲学的吸纳就是这

样，它从反表象主义、反本质主义、工具论等认识前提出发，对19世纪以来的欧陆哲学中反笛卡儿传统的部分进行了十分细致的剥离，对凡是能够与实用主义传统相沟通的成分都挑了出来，将它们与几位美国本土的实用主义哲学家的论述参析比较。看来，功夫不负有心人，新实用主义者在很大程度上是达到了自己的目的。

例如，在罗蒂看来，"尼采是为了让欧洲的知识分子认识到威廉·詹姆士（William James）和约翰·杜威（John Dewey）向美国人所传授的那些信条而出力最多的人"。他发现，尼采的《权力意志》（*The Will to Power*）一书（尤其是第480－544节）中，可以从实用主义角度理解的段落比比皆是。其中有一个很突出的思想，即所谓"知识"这个概念本身与康德"物自体"的概念一样，也是不能成立的（《权力意志》第608节）。尼采甚至提出，所谓理性的概念分类不过是某些种族和族群的权宜之计，其真理性全在于它的实用性。另外，在《偶像的曙光》（*Twilight of the Idols*）一书中，他的有关"'真正的世界'是如何变成一则寓言的"描述，除了对基督教的嘲弄这一层意思外，与杜威关于欧洲知识发展的看法也是大体相同的。

但是，罗蒂也不忘记指出，尼采的实用主义与詹姆士和杜威的实用主义最大的不同在于：前者仅仅是一种个人的追求，一种纯粹的精神追求，丝毫没有后者所怀抱的社会希望的成分。尼采厌恶自己的国家，厌恶他所处的时代，所以尽管他读过爱默生，然而詹姆士和杜威身上所体现的爱默生的自助加爱国主义的思想，在尼采那里则只剩下了自助，爱默生关于美国式社会自由的思想则被他抛弃了；尼采读过爱默生主张废奴的争论文章，然而这种主张却被他看作是一位强人身上的弱点。[30]

海德格尔能够被新实用主义吸纳，按说也应该是顺理成章的事。晚年的海德格尔在一篇扎记中曾列过一个大纲，似乎有意要勾画出一条西方形而上学的发展轨迹，从所列思考要点看，他似乎在暗示：倘若沿着柏拉图哲学的认识假设一步步地思考下去，那么最后一站必然是实用主义。[31]由于他对所列的要点未作详细的阐述，以上的结论终究不能排除一厢情愿的误读的可能。但我们比较有把握的有两点：一是海德格尔曾在他那篇重要的后期著作《关于技术问题及其他的论文》(The Question Concerning Technology and Other Essays)中说过：

就其本质而言，世界图像并不意味着是一张关于世界的图画，而是世界被构想成图画，当作图画把握。它究竟是什么，就其整体而言，首先是被当作存在，当作只是由人建构，由人再现并推出的存在。这一段话也许可以有多种解释，然而，在实用主义者看来，它的意思无非只是"我们所能确凿把握的宇宙只能是我们自己(群体或个人)的世界图像，只能是我们自己用以把握事物的方式，按我们的意愿所决定的方式"。[32]按照罗蒂的解释，海德格尔这番话表明，柏拉图之后的一切追寻"真实"的本源的怀疑论者都在步步后退，从一开始咄咄逼人地将"真实"定义为确切逼真地再现，到后来将"真实"视为信念的连贯一致，而到了海德格尔，"真实"又从信念进一步后退到了欲望(desires)。一旦走到了这一步，一旦人的欲望被纳入判断"真实"的标准，那么，柏拉图的知识的概念，所谓知识应该具有的那么一点不受人的干涉的独立性，也就荡然无存了。换句话说，一旦走到这一步，那也就是由个人说了算的实用主义的天下了。

另一点是海德格尔反复表明的反科技主义的倾向。这也被认为是对柏拉图以来对于真实性、确凿性追寻探索的反拨。海

德格尔曾明确表示，到了 20 世纪，当哲学探索的可能性统统告罄之时，“我们必须从技术型的思考阐释中把自己解放出来”；而这种技术型的思考阐释“起始于柏拉图和亚里士多德”。[33]在实用主义者看来，海德格尔的这种对于科技主义的拒斥，与杜威所批判的形而上学的“追寻确凿性”正好榫合。当然，海德格尔达到这一步认识也决非偶然。柏拉图以来所有的形而上学的思想家，使用的都是柏拉图的语言，思路也基本上是同一个，一代又一代，尤其是在笛卡儿转向主观，从对于外在的关注转为对于内省的关注以后，人们一遍又一遍地对事物重新加以描述，为的就是要获得某种确凿性。海德格尔在追溯了历代形而上学的思想家所经历的曲折和反复之后认识到，其实到头来我们唯一能肯定的只是我们自己想要什么，我们唯一真正看清了的只是我们自己的欲望。

至于实用主义如何将德里达的解构哲学吸纳，这个问题我们在前面已经多处提及。从思潮的衔接和相互影响来说，解构主义与实用主义在认识假设上就多有相通之处，其中最重要的一个耦合点就是反本质主义，这一点在上一节提到过，但没有来得及展开，在这里将着重作一些分析。我们都知道，德里达的解构哲学，最初就是从对于尼采、索绪尔、卢梭、海德格尔等文本的重新解读起家的。从六七十年代起，德里达学术活动的主要据点就移到了美国，他的解构主义哲学著作几乎全都及时地翻译成英语，在英语学界广为流行，其影响所及，也反过来大大提高了后者对于欧陆反柏拉图 - 笛卡儿哲学传统的兴趣。从这个意义上，我们可以说，由于解构主义的推波助澜，这不仅使尼采、海德格尔等在英美学界受到了前所未有的重视，而且也使美国的新实用主义者更加明确地认识到，应该与欧陆的反柏拉图 - 笛

卡儿哲学传统进一步认同，在理论上进一步地沟通。

具体地说，解构哲学中最受新实用主义青睐的一点，就是它的反本质主义的倾向。德里达最引为自豪的是他的解构哲学的内在逻辑，据说这一逻辑本身的“缜密性”（rigor），即足以使得柏拉图以降整个西方形而上学传统孜孜以求的“本源”（origin）自行消解（self－decentered），使整个认识论所探寻的所谓最终的“真实”（truth）不复存在。既然本源消解了，最终真实不存在了，那么事物的“本质”也就无从谈起，于是整个西方哲学也就有了改弦更张、另起炉灶的必要和可能。究竟是不是这样，这里暂不讨论，反正解构哲学家们基本上是这么认为的。

新实用主义者把解构哲学的“本源”和“本质”都会自行消解的口号接了过去，正好作为它的反本质主义的理论依据。那么，当事物的本质被否定以后，新实用主义者又如何来对事物进行区别和判断呢？他们提出了一个“重新语境化”（recontextualization）的概念，认为哲学的质询和探索无非就是一个不断“重新语境化”的过程。这个概念的提出有着一石双鸟的作用：从认识论上说，它是对以往哲学追寻的终止；从方法论上说，它又是对迄今建立在各种二元对立模式基础之上、试图对事物或命题的本义作出回答的传统阐释学的否定。

新实用主义者所谓的“重新语境化”，似乎又可作这样的理解：他们把人的大脑看成是由信仰和欲望、由可感知的态度构成的网络——这些网络不断地自行重构，以便涵纳新的可感知的态度。他们不问这些信仰和欲望从哪里来，他们也暂时忘却了外部的世界，忘却了被称之为“感性经验”的、那个据说是很值得怀疑的自我与世界之间的交接面。他们只是认定，新的信仰和欲望的不断涌现，就要排挤旧的信仰和欲望，这就产生了“矛盾”

或“张力”。解决矛盾和消除张力的办法可以有多种，但实用主义者主张的是所谓这条路走不通就换另一条路的办法，不是再对事物本身的性质追问下去，而是主张把自己的思维习惯改变一下，认为这样说不定就可以找到一个突破口。他们所说的信仰和欲望网络的自行重构，所谓语境的更新，就是这个意思。新的语境可以是一种新的理论解释、新的比较对象、新的描述话语、新的个人目的或政治目的，其可能性数不胜数。总而言之，新实用主义者不再去追问事物本身的性质，而着眼于调换事物的语境，以找到解决问题的办法。

譬如，在新实用主义者罗蒂看来，德里达对于柏拉图以降的西方形而上学所做的就是这种“重新语境化”的工作，他采用一套新的语汇，把西方形而上学重新描述为所谓的“阳性逻各斯中心主义”（ phallogocentrism ），这就是一种颇具想象力的新范式。[34]

看来，即使是主张“语境重构”的实用主义者，在与解构主义认同与否、以及认同前后还有一个质变。这个变化就表现在是否彻底地抛弃所谓的“实在论”：如果还保留“实在论”的倾向，那么，他们的思考就仍要执着地去寻找某一事物的那存在于语境之外的本质；而对于新实用主义者来说，任何事物都是具体语境化了的事物，而且这语境并不属于事物本身，而是属于对事物进行考察的人，是人将事物置入某一语境，那种传统的“事物”与“语境”的对立实际上是不存在的。新实用主义者是如何达到这一认识的呢？这就是受了反本质主义解构哲学的启发。接受了反本质主义的新实用主义者，从此就再也不追问那个可以无止境地被置入新的语境的东西是什么了，他只认定任何一个关系项都取决于我们当下的目的，取决于它此时此刻被置入的语境

的目的。反本质主义者的这种做法好有一比，就好像把我们领进了一个周围全是镜子的房间，我们已经没有必要再问哪个是真物，哪个是映象。就这样，反本质主义者将哲学拷问的对象给放逐了。

5. 新实用主义的历史文化根源及评价

作为哲学理论体系出现的美国的实用主义，那是直到19世纪末、20世纪初才有的事情。然而，作为一种文化形态的实用主义，它的产生则可以追溯到殖民时期的美国。其实从某种意义上，我们甚至可以说，实用主义是自始至终贯穿于美国文化传统的一种文化特征，一种深层的美国文化模式。

弄清实用主义的本来面目，认识到它的产生是与新大陆的开发联系在一起的，至少具有两点重要的意义：第一，实用主义伴随着美国文明的形成而产生，这种发生学的渊源即有可能使其具有某种文化模式的特征；第二，有助于澄清一些过于意识形态化的阐释，即不再简单地把实用主义仅仅看成是垄断资本主义时代和垄断资产阶级的哲学。当然，过去的一些实用主义的批判者所说的也不是完全没有道理，它的确可以充当"美国资产阶级的国家哲学"，为美国的大垄断资产阶级服务。[35]但是，如果说这种哲学还有作为美国文明伴生物的一面，那么，它就势必还要更多地在更深层次的文化层面上释放能量，产生着各种各样抑或消极、但也未必就不可能是积极的影响。

作为美国文明深层结构第一要素的基督教传统，更严格一点说，应该是在美国殖民时期的意识形态中占主导地位的清教主义(Puritanism)。清教主义与美国文明的兴起和发展的关系问题，过去有不少的论述，但随着七十年代后作为一门独立学科

的“美国学”的确立，随着马克斯·韦伯（Max Weber）论述西方现代文明中宗教与社会经济生活关系的开山之作——《新教伦理与资本主义精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 1976）一书译成英语，并为美国学界普遍接受，关于这个问题的研究有了很大的突破。如果说过去仅仅是满足于把美国文明和文化的传统追溯到清教主义这么一个源头，那么，现在美国学、美国文明史的研究，则更多地将清教主义视为一种周而复始地浮现的母题，研究的重点则移到不断地寻找这一次又一次的浮现之间的联系，对它们进行新的阐释，从而不断建构和更新有关清教主义传统、亦即美国文化传统的话语。

早在本世纪初，著名的美国文化史学者范·威克·布鲁克斯（Van Wyck Brooks, 1886－1963）就对美国文明发展的脉络作了奠基性的梳理。他颇有见地地指出，基督教精神在美国早期文化中又表现为两大原则——“新教伦理”（the Protestant ethic）和“清教秉性”（the Puritan temper）。在18世纪以前，新大陆移民形成的美国人形象，基本上是一种“行动的人和上帝的人”的合一，大约从18世纪开始，才出现所谓“高雅”（Highbrow）和“低俗”（Lowbrow）的分野，前者的代表为乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards），后者的代表为本杰明·富兰克林（Benjamin Franklin）。[36]

清教信仰就其禁欲主义的一面而言，是与文明对立的。移民来到新大陆的清教徒都必须立下誓约，要过一种勤劳节俭、清心寡欲的生活。按照教义，他们必须竭尽全力地发展生产、积累财富，而同时又必须杜绝一切腐化堕落的可能。但是，时间一长，腐化现象仍不可阻遏地萌生和蔓延开来。爱德华兹所做的，就是设法建立和完善一套让清教徒自觉地用清教教义的绝对原

则进行自我对照、自我反省的机制。如果说爱德华兹的思想更多带有一种禁欲主义、直觉主义的倾向，那么，富兰克林所强调的则是实用主义和功利主义新教伦理：讲究实际；不让任何机会从眼前滑过；勤劳节俭、精打细算，使自己的地位不断得到改善，等等。富兰克林本人就是一个自我奋斗和自我完善的典范。在他的字典里，最重要的一个词就是"有用"。他撰写了唯一的一本书——他的《自传》，其开卷第一句话，就是这本书可能对他的儿子有用。他甚至相信信仰上帝也是有用的，因为上帝能够褒奖德性而惩罚恶行。[37]

这样，布鲁克斯指出，自美国文明形成之日起就存在着两条思想主线：一条是出自清教徒宗教虔诚的超验主义倾向，在爱德华兹那里形成一种哲学，传到爱默生；而另一条把握一切机会攫取好处的思想倾向，则起源于清教主义中的讲究实际，它在富兰克林这里形成了一种哲学。[38]

清教传统是一个十分复杂的构成，清教徒自命为上帝特选的子民，新大陆就是上帝特赐的以色列。清教徒必须以自己的成功服务于上帝，以获得上帝的恩宠和救赎，而反过来，一个人的成功又是他得到了上帝恩宠的证明；清教主义鼓励勤劳节俭，有利于物质财富的积累，然而它的禁欲主义成分又使其明显带有反文明的倾向；清教教义将人视为与生俱来就有罪、唯有上帝的恩德才能救赎尘世的罪人，人要么是得到上帝的救赎而进入天堂，要么就被打入万劫不复的地狱，这一信念渐渐形成为一种"要么……，要么……"(either/or)、非此即彼而没有任何中间道路可走的思想方式和习惯。这种思想方式一旦绝对化，其后果之危险可怕是显而易见的。众所周知的例子，远的可举 1692 年发生于萨勒姆镇的烧死 19 名所谓女巫附体清教徒的惨案，而近

的，1995年4月俄克拉荷马市政大楼的爆炸声还音犹在耳。不过所幸的是，这种思想习惯也并不总是走火入魔发展到绝对化的程度，这显然又是因为在美国这个社会体系中，还是存在着某些缓冲调和的机制，譬如按照T·帕森斯（Talcott Parsons）的“结构－功能”的社会学理论，资本主义社会本身是一个具有自行调节和维持功能的大系统。他是从社会成员的基本需求来看待维持社会平衡的可能性的。如果我们从思想文化层面着眼，那么“实用主义”似乎可以成为社会调节机制中的一种。在一定的条件下，出于“有用”、“有利”的实际考虑，某些可能极端化的冲动又会受到遏止，从而达到某种妥协。也正是由于这一缘故，美国实用主义式的思想方式甚至有时会表现出一定程度的意识形态的松动；而有时它又会信誓旦旦，似乎有某种必须遵循的原则，决不可能再有任何的让步，可转眼间它又会突然出尔反尔，原则尽失。这种失信于天下的丑恶表演，说到底也是受利益驱使的实用主义的作祟。

三　女权（女性）主义/后现代主义

把女权主义的思潮与后现代主义的话题联系起来，从直觉上说似乎应该是一个顺理成章的事情。二者演化成为热门话题，基本上都在六十年代以后；二者的对立面，似乎也都是针对现行的西方社会意识形态。美国当代著名的文论家、康乃尔大学的教授乔纳森·卡勒（Jonathan Culler）在他的《论解构》（*On Deconstruction*，1982）中，曾用不小的篇幅专门讨论女权主义对所谓西方逻各斯中心主义（logocentrism）传统的解构问题。在

女权主义者看来，西方逻各斯中心主义的传统与男权主宰的文化（ patriarchy ），与所谓的“阳性中心主义”（ phallocentrism ）都是一回事，因此，从“阳性中心主义”一词进而又派生出“阳性逻各斯中心主义”（ phallogocentrism ）这个使一般人更不知所云的概念。这种“阳性逻各斯中心主义”，意指将“对于男性权威的关注、意义的统一性以及确凿性的本源三者都捆绑在一起”，也就是说，指这个世界是一个男性统治的世界，有关这个世界的一切解释、有关这个世界的意义，最终都是男性说了算；女权主义兴起之后，它对于“阳性逻各斯中心主义”传统的解构则表现为：一是“考察当下的批评在批评程序、认识假设以及批评的目的等方面是不是与维护男性的权威沆瀣一气”，二是“另辟蹊径”。[39]既然女权主义从本质上说也是对整个西方人文传统的一种再审视、再思考，那么把女权主义思潮视为整个后现代主义思潮的一部分，看来也就没有什么不妥的了。

但事情又不那么简单。因为实际的情况是：从六十年代以后女权主义和后现代主义相继成为众说纷纭的热门话题以来，在一个相当长的时期内（直到进入八十年代），女权主义、女性写作与后现代主义之间的关系始终没有什么人进行探讨。美国哥伦比亚大学的著名教授安·休森（Andreas Huyssen）在他的一篇详尽地评析后现代主义思潮的论文中，倒是谈到女权主义和后现代主义相遇又分手的原因。他把后现代主义界定为民主化的艺术，是将通俗文化与现代主义的高雅文化“编织和混合”在一起。而按照这样一个定义，女性文学艺术、以及她们的各种文字、电影、文学批评等，便具有一种将迄今被掩埋和被窜改的传统加以恢复和重现的作用，女性艺术家和女权主义者对于建立在女性性征基础之上的审美主体意识的强调，她们为跳出传统

典律的制约所作出的努力，无疑都是在新的层面上对现代主义高雅艺术的批判。休森说，“女性的批评从各个不同的角度将现代主义的经典曝光。女性基要主义(feminine essentialism)是女权主义构想中比较成问题的一点，我们可以不予理睬，但即使这样我们仍能清楚地看到，倘若不是因为女权主义批评的瞩目，我们恐怕至今不能认识意大利未来主义、旋涡画派、俄国构成派、新闻索引派或超现实主义艺术中的男性决定论和男性偏执倾向；玛丽·路易丝·弗莱瑟(Marie Luise Fleisser)、英格堡·巴克曼(Ingeborg Bachmann)的著作，弗里达·卡洛(Frida Kahlo)的绘画，也恐怕只有很少的一些专家才知道。”在休森看来，女权主义对于后现代主义文化艺术的面世和被人认识都起了某种类似催生的积极作用。但即便如此，他最终却仍得出结论说：“当我们看到了上述种种发展后，有点让人困惑不解的则是女权主义批评至今基本上置身于后现代主义的争论之外，而后者被认为与女权主义所关心的不相吻合。”[40]休森指出的这个令人困惑的问题的确存在。那么，女权主义与后现代主义就真的要擦肩而过了吗？

看来，休森的问题提得稍微早了一点。因为就在他提出问题的时候，女权主义和后现代主义的关系刚开始受到理论界的关注，一种将后现代主义的理论假设吸纳的女权主义理论正逐渐显出端倪，而要达到理论上的突破，显然还是需要一些时间的。我们上文刚刚提到的琳达·J·尼可森编选的论文集《女权主义/后现代主义》出版于1990年，琳达·尼可森与她的合作者南茜·弗雷泽在该书的首篇论文中，就明确提出了一种所谓“后现代的女权主义”构想(a postmodern feminism)；在此之前，帕特里夏·沃(Patricia Waugh)曾发表《女性小说：重访后现代》

(*Feminine Fictions*: *Revisiting the Postmodern*, 1989)的专著;而再在她们之前,又有安德鲁·罗斯(Andrew Ross)编选的论文集《全面放弃?论后现代主义的政治》(*Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, 1988),埃夫纳·科恩(Avner Cohen)和马塞罗·达斯卡(Marcelo Dascal)合编的论文集《哲学:一门面临危机的学科?》(*The Institution of Philosophy*: *A Discipline in Crisis*? 1989),两部论文集都选收了南茜·弗雷泽(Nancy Fraser)和琳达·尼可森合撰的被各种选集一再收选的《无哲学的社会批判:女权主义与后现代主义的交往》(*Social Criticism without Philosophy*: *An Encounter between Feminism and Postmodernism*, 1988)。如果再往前追溯,我们似乎还应该提到简·弗莱克斯(Jane Flax)的《作为一个社会问题的性征》(Gender as a Social Problem:In and For Feminist Theory, 1986),后来作者对这篇文章作了修改补充,并且将标题改成《女权主义理论中的后现代主义和性征问题》(Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory),又重新发表,修改后的论文明显突出了女权主义与后现代主义的关系;另外,桑德拉·哈定(Sandra Harding)的专著《女权主义中的科学问题》(*The Science Question in Feminism*, 1986)和论文《女权主义理论中分析性类别的不稳定性》(Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory, 1986),爱丽丝·贾丁(Alice A. Jardine)的专著《女性起源:妇女和现代性面面观》(*Gynesis*: *Configurations of Women and Modernity*, 1985),唐娜·哈拉维(Donna Haraway)的论文《机械人的宣言:八十年代的科学、技术和社会主义女权主义》(A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s, 1983),以及克雷格·欧文

(Craig Owens)的论文《他者的话语：女权主义者们和后现代主义》(The Discourse of Others: Feminists and Postmodernism, 1983)等，都讨论或涉及了女权主义和后现代主义的关系这个话题，从某种意义上说，所有这些当然都可看作是实现所谓"后现代的女权主义"构想的努力。这样一番追溯便使我们看到，自八十年代中期以来，一个女权主义与后现代主义携手、相互渗透融合的过程已经在发生了。[41]

1. 女权主义与后现代主义的携手

近年来，趋向于将女权主义和后现代主义看成是并行不悖、相互补充的两股思潮的女权主义的理论家，似乎是越来越多了。但关于这个问题的讨论显然有历时叙述和共时叙述的不同。历时叙述给人们的印象，似乎是随着时间的推移，女权主义和后现代主义各自对对方的认识假设都渐渐有了理解，原先的理论分歧要么被搁置起来，要么作了一定程度的让步，逐渐找到了某些共同点而走到了一起；而在共时叙述中，这种趋同无非是一种话语上的建构：理论的构想和语言的暴力人为地抹平了认识的鸿沟，原本相互独立的女权主义和后现代主义，凭借着某些共享的概念建立起初步的联系，一来二往，两个理论系统之间的通道日渐增多拓宽，久而久之，一种"后现代的女权主义"便获得了理论认可。而这样一种话语建构活动，它本身便属于我们已经司空见惯了的"后现代"文化现象。

其实几乎所有的女权主义的理论家都承认，女权主义与后现代主义还是有不少共同点的：两者都是六十年代以后的社会思潮；两者都有意颠覆传统观念形态的分界——例如"艺术"与"生活"，"男性"与"女性"，"高雅文化"与"通俗文化"，"主流"与

"边缘"等等；两者都关注在某种统一的审美标准消亡以后，在所谓统一而稳定的主体不复存在以后，西方社会文化将是一副什么样的局面；两者对现代商业化社会、高科技社会、知识合理化范式已大为改观的后工业化社会中的人的异化、物化的状况也都表现出极大的关心。但是，仅仅因为某个认识前提上的差异，竟使这两股思潮划分得泾渭分明，而且一分就是将近二十年，这个认识前提的差异究竟是什么呢？

我们知道，后现代主义思潮在六十年代崛起的时候，其矛头所向，直指西方自启蒙运动以来形成的以"人"为本的观念和全部的认识，对包括"理性"、"自我"等人们赖以认识和把握周围世界的种种概念，一律重新加以审视。利奥塔说，"后现代"以对一切宏大叙述的怀疑为特征，其中便包括了对于整个形而上学认识论的怀疑，而这意味着迄今为止所形成的"人"这一概念的自我解构。而与它几乎同时崛起的女权主义运动，则有着完全不同的革命对象和所要实现的政治目标。几千年男权统治对妇女的压迫，使妇女一向处于边缘化的地位，甚至可以说是完全丧失了自我。而在广大妇女尚没有所谓"主体"的意识的时候，以解放妇女为己任的女权运动怎能贸然将大谈主体解构的后现代主义引为同道呢！刚才提到卡勒将女权主义的批评视为属于后现代思潮的解构主义的一部分，然而这里的"解构"则首先和主要的表现为一种女性意识、女性的主体性的建构。这一时期的女权主义批评理论，首先是要建构一种新的社会批判的范式，以揭露性别歧视的本质，分析它为什么得以长期存在的社会缘由。这时的女权主义批评，当然也迫切需要获得理论上的支持，但它必须根据自己的政治实践的需要去寻求理论支持。为此，它理所当然地会把颠覆性很强的解构主义作为自己的同盟军，而与

此同时，它又更多地诉诸马克思主义关于社会矛盾和阶级斗争的学说，诉诸启蒙运动以来形成的资产阶级人权观点，以及所有“现代”学科中那些强调人的需要、强调实现“自我”的学术观点，从中汲取力量。女权主义者们首先是要利用这些学说和观点，建立一种与世世代代的男权统治针锋相对的、女性的“她者”声音，建立起一块所谓的“没有男人的地界”(no man's land)。[42]而女权主义的这样一种理论化的结果，便正好形成了某些为后现代主义所诟病的所谓哲学元叙述的倾向。

简单地说，从六十年代到七十年代，女权主义理论建构的重点就是围绕着“性属”(gender identity)二字，其主旨就是建立并传播这样一个思想：男女之性别(sex)固然是指一种先天的、生理上的差异，但更重要的表现为一种后天形成的“性属”上的差异；前者是一种生物学的、自然的差异，而后者才是一种真正能为女性为什么受压迫提供解释的文化概念。基于这样的认识，这一阶段有不少的女权主义的批评家、理论家都竭力主张：因为女性有其独有的生理体验，因而具有独特的想象力和感受力；在处理人际关系方面，女性也有自己独特的方式；而由于上述种种原因，所以女性应该有自己的文学传统，乃至女性文化应被视为一种独立的亚文化。这样一种思路当然有时不免会出现偏颇，例如，在这一阶段，将妇女受到压迫的根源归结为男女性别的差异，将性别之争视为世上一切纷争的根源一类的看法就相当地流行。现在回过头去看，这些无非都是一些因矫枉过正而必然出现的现象，不必再去纠缠。但是从理论上说，这里面掩盖了一种想建立一个涵盖一切的理论，想找到某个终极根源来为女性受歧视作出一劳永逸的解释的倾向，却也是不可否认的。而这个倾向便是一种与后现代主义极不相榫合的“基要主义”

(essentialism)。凡认为人和世上的万物皆有某种固有本质(essence),认为有某种根本的原因可以对事物作出解释,这就是所谓的基要主义。在一个相当长的时期内,甚至在今天,女权主义都自觉不自觉地推崇基要主义,女权主义者往往将男女之别视为不可再简约的、决定一切的基本差异,这本身就是一种最典型的基要主义。

女权主义不仅坚持基要主义的认识出发点,而且还不断地建构基要主义的元叙述。如在女权主义队伍中影响极大的南茜·乔道罗(Nancy Chodorow)的"母性的再造"说,即是一例。乔道罗的《母性的再造:性属的精神分析学和社会学》(*The Reproduction of Mothering: Psychoanalosis and the Sociology of Gender*, 1978)一书,试图对已经成为西方流行话语的弗洛依德精神分析学提出修正。乔道罗认为,男婴性别意识的确立是一个与母亲相对照的否定性过程,而女婴的核心性身份的形成,则是一个不断与母亲认同的过程。按照这样的假定,乔道罗提出,女人一般来说要比男人更加注重"关系交往"(relational interaction),例如更看重亲密、友谊、爱情等等,基于此,她认为女性应该、而且可能建立女性的姐妹团体(sisterhood)。其实,乔道罗的"母性再造"说,在根本理论假设上似乎与女权主义所抨击的男性思维模式并无二致。与弗洛依德精神分析说一样,它也是一种企图凌驾一切的元叙述,唯一的区别是将认识的本源由男性意识转变成了女性意识。而只要稍加留意,人们就会发现,它其实也是一种将许多其他的差异牺牲后而建立起的元叙述。譬如说,人们也许就会问,难道仅仅是女性这一生理共同点,就能建立起女性的姐妹团体?仅仅是女性,她们之间就能相互认同?谁都知道,阶级的、民族的、文化的差别一旦介入,那种

所谓唯女人就能认同的理想当即就会分崩离析。说只有女人才看重“关系交往”，恐怕也不确切：即使按照女权主义的界定，男人对于社会权力、财富的关心，是否也是一种对于“关系交往”的关心呢？

进入八十年代以后，女权主义的理论渐渐不再热衷于讨论男女生物性的差别、跨文化的大一统的分野，那种动辄挑出某种单一原因作为解释的做法渐渐不再时兴，许多女权主义者都放弃了建构宏大叙述的努力。这里面当然不能排除宏大叙述本身日渐显出的顾此失彼、捉襟见肘的尴尬，但更主要的原因却实在是因为时代不同了，此时的女权主义，作为一种学术体制，已经得到了普遍的承认，尤其在美国，妇女问题的研究可以说已经实现了体制化。投身于这一研究的人数、财力、物力，以及所形成的一个学科建制都已今非昔比，女权主义的学术已然进入了她的成熟期。此时女权主义者的目标，已不是简单的一座可按某个统一的宏大构想去一举建成的大厦，她们似乎更趋向于将自己的理想看作是一项集体性的计划，一个由众多子课题组成的大课题，就像一盘填字母游戏一样，它的方方面面都需要有人去填补完成。而换一个角度看，现在的问题应该说变得更加局部化、更加具体单一、更加就事论事了，不再像过去那样，只着眼于一个大问题、隶属于一个大目标。在现在这种情况下，不同意见的共存也就势所必然了，各种意见都承认自己的局限，承认自己有可能犯错误，而它们的力量必须通过一种合力才能得到体现。从这个意义上，整个女权主义的构想便被认为具备了“后现代”的特征。[43]

2．“拼盘杂烩”：女权主义的后现代特征之一

尽管女权主义最终不能摆脱所谓的元叙述，人们或可据此

而认定它与所谓“后现代”的视角不相吻合，然而十分有趣的是，女权主义的理论建构本身却又不折不扣地表现出一种典型的“后现代”的特征——“拼盘杂烩”(pastiche)。这些年来，西方文论界一些对“后现代”这一术语有所保留的人似乎更愿意接受所谓“后浪漫主义时代”的提法。在这样一个时代里，“文学”把所有文字形式的“书本学问”都包括在内了，文学性的文本与非文学性的文本，虚构性的叙述与非虚构性的叙述，似乎都没有了差别，各种学科之间的界线，甚至各个范畴之间的界线，竟然也都被取消了。人们都在大谈所谓跨学科的文化研究或文化批评，这种文化研究或文化批评，实际上就成了一种任意地、毫无顾忌地在文本(只要是文本)之中穿行。

大名鼎鼎的斯皮瓦克(Gayatri Chakkrakvorty Spivak)是近年来美国文坛上最为活跃的所谓“少数者话语”(minority discourse)的代表人物之一，在女权主义、后殖民主义话语理论的建构方面一马当先，极具影响力。因此，我们不妨以她作为典型进行一番分析，这对我们认识当下西方女权主义理论的认识假设和前提，对这一理论的思想倾向和主要论点，以及对于这一理论形成的过程等，都可能会有所帮助。

斯皮瓦克认为，“左右着人们关于世界观和自我观的背景和基础的是马克思主义和弗洛依德学说”，因此，她毫不掩饰地承认，她对妇女问题的看法是在对马克思和弗洛依德基本观点的吸收和批判的基础上形成的。她认为，马克思可以被读作是“一位以世界(历史和社会)为对象的理论家，读作一篇有关生产力和生产－流通－分配的文本”；弗洛依德则可读作是“一位以自我(self)为对象的理论家，读作一篇有关意识与潜意识的文本”。马克思和弗洛依德所表现出的这样一种“人的文本性”

(human textuality)，“不仅仅相当于世界与自我，不仅仅相当于某一世界的表现形式，即根据某一自我与他人的相互关系来规定并生成的表现形式，这一人的文本性也存在于世界及自我之中。而所有这一切全部缠绕于一种互文性(intertextuality)内。”[44]斯皮瓦克这一番话，明确坦露了她对马克思和弗洛依德的态度：他们都是文本，他们都是世上所有文本中的一部分，世上所有的文本都是一个相互联系的整体。言下之意，她可以随心所欲地在这些文本中穿行。

于是，斯皮瓦克首先从马克思的政治经济学中借过来三个最基本的概念——使用价值、交换价值和剩余价值。我们都知道，在马克思主义的经济学中，所谓“使用价值”，本来是指某一事物在被消费者直接消费的过程中自身所具有的价值；所谓“交换价值”，则与它所能满足的特殊需求无关，它指的是它所能换取的东西——无论是劳动力还是金钱；而在抽象的交换过程中，通过延长工人的为获取维持生活的最低工资所需耗费的劳动时间，或通过使用减缩劳动力的机器等手段，买取工人劳动的买主所获超出了工人创造物质时的自身生活所需，那么，这一“多出来的财富”(more worth，在德语中，确切的字眼是Mehrwert)便是所谓的“剩余价值”。

斯皮瓦克在借来了马克思的这些政治经济学的概念以后，便把“妇女”当作一个代数符号似的填入了以上的生产关系的方程式。她说：“你可以为妇女在这……三种价值关系中的位置做出无数种寓言式的描述，你可以指出在传统的社会处境中，妇女创造的财富远远多于她生活所需的收入，因而妇女是源源不断地为拥有她的男人带来剩余价值的一大源泉，或者说，是被那个拥有她男人劳动力的资本家从中榨取剩余价值的一大源泉。”

斯皮瓦克虽然也承认，“家务劳动的生产方式严格说来并非是资本主义”，但是她却坚持认为，这样一种分析依然“似非而是”。[45]不仅如此，她还“按照马克思主义的要求”，进一步地提出了一系列的问题：妇女为丈夫和家庭所做的无偿的工作具有什么使用价值？妇女自愿要求嵌入工资结构是坏事还是好事？我们应该怎样驳斥被男人普遍接受的一个观念，即认为工资是创造价值的劳动的唯一标志？否认妇女进入资本主义经济的隐含意义是什么？[46]

在斯皮瓦克看来，女人在这个世界上与男人的关系，与资本主义制度下工人阶级与资本家的关系，大体上是一样的。女人们为包括作为她们的丈夫的男人们不断提供剩余价值，女人甚至还要为拥有她男人劳动力的资本家提供剩余价值。马克思对于资本主义社会生产关系的构想，资本主义社会中掌握生产资料的资产阶级与被剥夺了生产资料的工人阶级之间的对立，几乎不需要作任何的变通，就被移植过来，作为当下社会中女人与男人之间关系的话语表述。斯皮瓦克曾经对家务劳动的生产方式是否等同于资本主义有过怀疑，但她立即将这种怀疑打消了。原因其实很简单，因为她在认识假设前提上就把男人和女人看成是本质上对立的双方，而且这种对立是永远无法调和的。

那么，对立从何而来呢？来源于男女的性别差异。从具体的文字表述看，斯皮瓦克似乎是在对弗洛依德的学说进行批判，她声称，她抓住了弗洛依德所谓“痛苦的本质是延迟快感”而切入其学说。她认为弗洛依德的这一观点是偏颇的，因为男人与女人的痛苦不同，所以有必要重新确定痛苦的本质。那么，斯皮瓦克是如何批判男性主义的弗洛依德精神分析学，又如何来重写女人的性属本质呢？她说弗洛依德将女性的性本质界定为所

谓的“阴茎嫉妒”是片面的，因为他忘记了女性“子宫的作用”。她认为由于女人“承载子宫并被子宫所承载”，这就足以使女人的情绪得到矫正。她认为，马克思和弗洛依德都避而不谈“作为生产场所的子宫”，这应该视为意识理论生产过程中的一种“子宫嫉妒”。她据此而主张：对于弗洛依德学说的重写，仅仅拒斥所谓“阴茎嫉妒”的观点还不够，应该针锋相对地回以“子宫嫉妒”说，而且要让所有的人都认识到，正是这两种观点的相互作用和平衡，才“确定了人类的性本质及社会生产”。

我们已经设法对斯皮瓦克的观点作了尽可能清晰的转述，但读者仍不免会感到理解困难。笔者认为，这里最大的一个障碍，就是斯皮瓦克混淆了科学假设与客观实际的界线，而在她进行抽象层面的理论思考时，她又全然不顾既定的学科范畴的界限，完全按照她自己的需要，时而将男女之间的关系单纯地视为政治经济学意义上的压迫与被压迫的关系，时而又把男人和女人看成是纯生物状态的人。她把弗洛依德根据临床经验而提出的关于人的性心理状况的一种假设，误以为就是人的性本质。正如她自己所说的，“语言、世界和意识”，这三者最后都表现为“语言”，“语言的范畴中包含着世界和意识的范畴”，结果，人的自我是文本，世界是文本，人与人之间的关系也是文本，而所有的文本复又形成了一种“互文性”，于是，社会物质生产，思想和理论的生产，乃至人类自身繁衍的“再生产”，统统都汇聚到了一个平面上，都被纳入一个已无学科疆界之分的学科范畴。“后现代”的“拼盘杂烩”的特征恐怕没有比这表现得更突出的了。

3. 失去目标的运动：女权主义的后现代特征之二

但就在女权主义与后现代主义联手的同时，女权主义本身

却也在悄悄发生着变化。女权主义运动在六十年代崛起时，获得了极大的社会同情和支持，它首先作为一场政治运动，对西方现行社会体制和意识形态发起了强大的冲击。二十多年来，它在唤起广大妇女的自我意识，了解自己深受压迫的处境，并以实际的行动来争取自身的权益方面，产生了不可估量的重要影响。这一点是有目共睹的。然而，我们却也注意到另一种情况：这一运动的理论精英们，当她们在自身的地位得到了某种程度的改善，特别在曾经是男性一统天下的大学校园里获得一席之地之后，她们则越来越满足于一种学院派女权主义的地位而开始停步不前了。当然，这样说或许也不够确切，实际上在今天西方的大学校园里，男女平等的目标也远没有实现，妇女争取自身权益的斗争也仍在继续，但是，从当今女权主义的理论家们的争论，从她们所关注的问题来看，她们的理论建构则显然越来越与作为社会政治运动的实际相脱离，而这些理论究竟能不能进一步指导未来的妇女解放运动，人们则越来越有理由表示怀疑。

这样一种变化，径直体现在“女权主义者”（ feminist ）一词内涵所发生的变化上。原先作为一个 feminist ，即意味着为争取妇女的社会权益而奋斗，而今天的 feminist ，恐怕只要能够体现或善于标榜作为女性的一点特殊性就足够了。不知不觉之中，“ feminist ”内涵的“争取权益”的目标失落了，只剩下了一个女性的性别特征，原来的“女权主义者”，因此也就退化成了现在的“女性主义者”。从语言上看，仍然是同一个词，但如果需要翻译，你就会明显地感到物是人非而不得不另觅指称。这样笼统地界说，肯定会招来众多女权主义者的抗议，但我们还是要强调指出：这退化的种子，其实早在女权主义运动崛起之初就已经埋下，而近年来与所谓的后现代主义一搅和，那本来就不甚分明的

斗争目标就更加散乱了。

六十年代女权运动刚刚闹起来时，由于矫枉过正而挟裹了一种“女人＝受压迫者，男人＝压迫者”的简单化倾向，不由分说地将所有男人都推到了运动的对立面。当时，新左派运动正如火如荼。一些新左派激进分子提出，性别问题相对于阶级压迫、民族压迫这些更为根本的问题来说，应置于从属的地位。公允地说，女权运动与包括劳工运动、少数民族解放运动等在内的整个民权解放运动的关系，其实是个十分值得重视、值得讨论的问题，但新左派从主导与从属的角度提出问题，显然就有了贬低女权运动之嫌，而更令女权主义者无法下咽的是，这些主张均出自男性之口，因此这种看法一经提出，便立刻受到了女权主义者异口同声的拒斥。其中，苏拉米特·费尔斯通（Shulamith Firestone）的观点最为激进。她反其道而行之，把男女之别视为这个社会中妇女受歧视的最终根源，认为男女两性之间的冲突是一种带有根本利害性的冲突，是人类一切冲突、包括阶级冲突的根源。[47]

费尔斯通的观点带有多大程度的普遍性，我们无法确切统计。但我们能看到这样一个基本的事实：在所有的女权主义的理论话语中，妇女的解放与消除阶级压迫、民族压迫的斗争之间是一个什么关系，几乎没有被当作一个问题提出来讨论。这一事实充分说明，女权主义运动从一开始就基本上是在单枪匹马地独自打天下。女权主义者几乎不约而同地认定，存在一个所谓的女性性征，这不是指先天的生理差异，而是一种后天的文化差异。似乎只要是女人，那么她在思维、待人接物、语言表达方式等各个方面，就和别的女人有了某种共性，而只要是女人，就会在这些方面与自己的男性异类拉开距离，划清界线，这进而就

会形成一种女人所特有的自我属性(identity)。这当然是一个大大的基要主义的假设,一个必须得到证明、却又根本无法证明的假设。然而,问题的严重性却还不在于此。这一假设将涉及到一个究竟确定谁是革命的对象问题:女权运动的对立面究竟应该是男人还是社会制度?这本来是一个基本常识问题。然而,正是在这么一个常识性的、却又至关重要的问题上,女权主义运动却始终存在着某种说不清道不明的困惑,既没有形成统一的认识,更没有制定出正确的策略。问题很简单地摆着:如果革命的对象是后者,那么事情则还有解决的可能,为此,女权运动在将斗争的矛头指向那个压迫、歧视妇女的社会制度的同时,则应该与同情和支持女权运动的男性同胞结成统一战线,应该与整个争取人类解放的斗争——阶级的和民族的解放斗争汇成一体。然而如果是前者,那么事情就麻烦了。若把所有的男人都视为女性解放的障碍,认为女性的解放是为了建立一个"没有男人的世界",那么这种解放则肯定无疑是实现不了的。需要讲道理,其实就这么简单。然而这么简单的道理多年来却一直被回避了。

那么,近年来女权主义与后现代主义携手,情况是否有所改善呢?后现代主义对于一切基要主义认识假设的质疑,按说应该有助于打破女权运动长期以来以男女划界的孤立主义倾向。后现代主义对所有元叙述概念的解构,至少提醒了女权主义的理论家,所谓女性性征(gender)其实也是一种后天的建构;而所谓完全由女人组成的姐妹团体(sisterhood),则更是排斥和否定了人的多种社会属性,仅将女性性别视为唯一的本质属性而建构起的一个乌托邦。我们看到,有的女权主义理论家似乎已表现出接受这一观点的苗头,例如南茜·弗雷泽和琳达·尼克

森即已明确指出，应该“用多元的、具有复杂内含的社会属性概念来代替那种简单笼统的女人或女性性征的概念，把性征视为多种属性中的一种，与阶级、民族、族类、年龄、性取向等因素结合在一起考虑”。[48]

但是，绝大多数的女权主义批评家，甚至包括那些接受了所谓后现代主义女权主义概念的在内，当她们论及性征或性征关系问题的时候，却仍然不能摆脱一种根深蒂固的男女对立两分法：“男人＝文化＝写作＝……，女人＝自然＝身体＝……”。在她们的认识假设里，男人与女人似乎永远是绝对对立的双方。在女权主义理论中，这种对立俨然已成为一种不可动摇的预设前提，于是从这样一个认识假设，衍化出了形形色色然而却万变不离其宗的各种话语表述，新形成的话语又被当作新的认识的前提，因生果，果为因，如此循环往复，似乎至今尚未见到有意要打破这一怪圈、走出这一循环的迹象。

按照利奥塔的定义，人类解放的问题属于西方启蒙运动思想传统这一“宏大叙述”的组成部分，而妇女的解放，作为整个人类解放的一个组成部分，显然属于“现代”社会中需要解决的问题，则不应当纳入所谓“后现代”的讨论。我们早已说过，后现代主义在认识前提上一向对“人类解放”这样的“宏大叙述”持怀疑态度，因而在“后现代”的议事日程上，“人类解放”也就不再作为一个问题被提出来。在后现代主义话语中，不仅“人类解放”这样的概念已然失效，与其相关的诸如阶级性、民族性等概念，也统统被视为基要主义而受到拒斥。而当所有这些宏大目标不复存在的时候，以解放妇女为己任的女权运动，其结果将会是怎样的呢？对于后现代主义的女权主义的理论建构来说，这实在是一个十分棘手的难题。因此，我们看到，几乎所有的女权主义理

论家，即便她们在赞同后现代主义构想的时候，仍对利奥塔和他的理论持一定的保留，她们依然坚持后现代的女权主义不应该完全放弃宏大历史叙述，不应该丢掉对于社会宏观结构的分析。这当然是对的，但不可否认的是，后现代主义思潮的冲击，却实实在在地将女权运动越来越局部化，目标越来越分散，而且相互之间的分歧也越来越难以弥合了。

进入九十年代以后，女权活动家们越来越表现出各行其是的倾向：有的致力于向色情开战，有的则认为无须进行色情检查；有的大力讨伐异性爱，有的则认为堕胎权利才是女人的当务之急；有的认为男人对女人的一举一动都包含有暴力侵犯，有的则认为女人应有绝对的性自由，等等。从事这些活动的女权活动家各自论证自己的理由，认为各自的活动都是独立的活动，而相互之间则吵得不可开交。她们认为女权运动并不是一个政党，因此根本不需要统一的纲领。现在，女权运动内部批评女权主义的声音已显著抬头，正如瑞妮·邓菲尔德(Rene Denfield)在她的近作《新维多利亚人：为什么年轻人在拒斥妇女运动?》(*The New Victorians: Why Young People are Abandoning the Women's Movement?*，1995)一书中所论述的，现在这些持极端论的女权主义者，模仿的正是当年维多利亚人压迫性极大的观点。其后果则是女权组织的政治能动性变得越来越小，致使她这一代年轻人越来越脱离了女权运动。邓菲尔德批评当下女权组织的领导人和美国大学中开设的所谓“妇女研究”的课程，认为她们“向男性开战”纯属受到某种幻念的驱使；她们所鼓吹的所谓女人统统是牺牲品，她们所提倡的女性宗教观，贞洁观，政治无为论等等，均由此幻念派生而来。她提出应对男人作具体的分析，男人们并不像女权批评所描述的那样面目

可憎，似乎给人以欲出面纠偏的印象，而令人匪夷所思的是，她最终的主张竟是色情合法、性爱的绝对自由等，跳向了另一个极端。

4. 话语的增殖与意义的失落：女权主义的后现代特征之三

以上我们分析了女权主义与后现代主义联手，女权主义在理论建构时四下出击、兼收并蓄、为我所用，以及一种与妇女解放运动日渐脱离的学院派女权主义出现的过程，“女权主义”因其斗争大目标的失落而退化为“女性主义”。这些均可视为后现代的女权主义的特点。但学院派的女权主义者还有一个突出的特点：她们往往把改变压迫女性的社会制度的问题，更多地、甚至干脆就看成是个意识形态问题，看成是个改变社会话语的问题。而这样一来，尽管她们对于旧体制的批判可谓激烈又激烈，她们之间的争论甚至到了白热化的程度，但是，这种批判和争论却基本上是停留在理论话语的层面上。自六十年代以来，妇女问题一直是个社会热点，关于妇女问题的讨论也是思想文化理论界的热点。新的问题不断提出，新的概念不断涌现，速度之快令人目不暇接，结果是各种概念和说法往往还来不及辨明其实际所指，更谈不上沉及现实的层面、产生实际的影响，就早又被更新的说法和概念所取代。这种情况如果用一句话来概括，即可说是语言层面上能指符号的置换远远超过了社会现实的变革：看着听着都热闹，实际上却不见多大成效。

我们知道，六十年代初到七十年代的女权运动，基本上处于一个舆论准备阶段，其工作的重点是唤起妇女们自主自立的意识。在这个阶段，女权运动的先行者们组织了许多妇女社团组织，发表了形形色色的宣言和声明，揭露迄今为止的现代文明社

会在本质上仍是一个男性主宰的社会，揭露这个社会中所存在的种种性别歧视的丑恶现象。贝蒂·弗里丹（Betty Friedan）的《女性的奥秘》（*The Feminine Mystique*, 1963），玛丽·埃尔曼（Mary Ellmann）的《对女人的看法》（*Thinking about Women*, 1968）等女权主义的论著，揭露了社会关于女人的全部俗见都是由这个社会造就的这样一个事实，尤其是无处不在的社会文化传媒——妇女杂志、广告、电视、电影、小说、专栏作家撰写的婚姻家庭问题指南、儿童心理学和性心理咨询分析等等——它们对于妇女的生活和自我意识的形成有着不可估量的影响。一方面，它们反映所谓妇女们自己的梦想，但反过来，它们更是要让这些梦想成为妇女们在现实生活中刻意模仿的行为规范。

在这一阶段，思想理论界的女权主义者向已经渗透到日常话语之中、成为当今社会男男女女意识和潜意识的弗洛依德精神分析学开展了激烈的批判。不可否认，这一批判与解构主义思潮的流行，与德里达本人对弗洛依德学说的解构有一定的关系。从任何意义上说，这一批判对于扫荡男权中心论的思想影响，显然具有巨大的理论先导作用。然而，我们看到，从女权主义者们对弗洛依德学说进行批判一开始，她们内部就引发了甚至更为激烈的争论，其结果是概念引出新的概念，问题引出新的问题，藤蔓越来越长，离现实却越来越远。究其原因，恐怕仍然要归结到解构主义哲学的影响。为什么这么说？这批女权主义的理论家主要是法国、以及直接受法国的解构哲学影响的批评家，她们在借用解构哲学的理论武器对弗洛依德进行解构时，从一开始就陷入了解构哲学的既定轨道——在语词的置换上做文章。例如法国女权主义的理论家埃莱娜·西克苏（Helene

Cixous)，显然就是照着德里达的葫芦画瓢，她大谈什么颠倒“男人”(man)与“女人”(woman)的等级秩序，认为男女之对立为决定世上一切对立之根本，认为“逻各斯中心主义”必然产生所谓的“阳性逻各斯中心主义”，必然要建立以男性为主宰的社会秩序。[49]当然就理论批判而言，西克苏的这种分析并没有什么可指责的。但这样的批判究竟将引出什么样的后果，人们则确实需要很大的耐心才能看到。西克苏所要告诉人们的是，男女的等级差别可上溯到《圣经》的《创世纪》中“女人是用男人的一根肋骨造成的”，可以追溯到英语中“女人”(woman)一词由“男人”(man)一词派生而来；男人的性征是“单”(mono－)，女性性征是“双”(bi－)；由此而引出“男性排他，而女性容他”一说。

对于“阳性逻各斯中心主义”的批判，很快给女权主义者们提出一个新的问题：女性作家究竟是应该采用一种“男性”的写作方式，以证明她们也同样可以成为这一写作方式的“主人”，还是女性作家应另外开发一种为女性所独有的话语方式，并由她们自己来体现这种话语方式的优越性呢？这一问题在女权主义者内部引起了激烈的争论，争论甚至达到剑拔弩张的程度。可是，这一争论产生什么结果呢？正如卡勒在《论解构》中所归纳的，西克苏认为“写作就是容许那个既是我又不是我的异己从我身上通过，在我身上进出，或停留在我的身体里”，按照“男性排他、女性容他”的逻辑，她认为男性的写作与男性性征一样，是“很难很难让异己从自己身上通过的”，而女性的写作则能认同与异己的关系，它能够从它与文学性更直接的联系中获取力量，能够避免男性的那种追求控制、追求主宰的欲求。另一位法国女权主义理论家露丝·依利格瑞(Luce Irigaray)则呼吁女作家们认识自己“作为大地－母亲－自然”的力量，提出要开发出将

这几个环节联系在一起的神话。朱丽娅·克里丝特娃(Julia Kristeva)甚至提出,女性不仅是艺术的写作之源,而且也是真理之源,认为在男性的逻辑秩序、男性的统治和男性的真实之外,还存在着一种能够颠覆前者的“真正的真实”(“trureal”),一种“女性真理”(vrai-elle)。[50]

这里之所以不厌其烦地列举诸多法国女权主义理论家们的代表观点,只是因为直至今天,欧美的女权主义者大体上仍可以分为两大类:一类主张的是男女平等,女性应享有与男性的同等的权利;另一类则主张女性应单独抱团。而后者的理论依据,可以说基本上就出自以上这些法国的女权主义理论家。而且这些理论观点至今享有很大的市场。如果说这样一些观点和说法只是为了强调女性的自我意识,激发女性争取男女平等权利的觉悟,如果人们只是从形象化的表述、从隐喻的层面来理解这些术语和概念,那么即使其中有些语义上的含混,问题也是不大的。可实际情况却不是这样。她们的这些概念、术语,已经为相当多的女权主义者们接受,已经化为她们的根本信念,已经成为她们信念的理论依据。而这样一来,问题就相当复杂了。我们在前面已经反复谈到,这些概念本身实际上就是一些有待于证明、然而却永远无法证明的基要主义的假设。凭什么说男性的写作与女性的写作有本质的不同?凭什么说女性具有所谓“大地-母亲-自然”之力?而要开发将这几个环节联系起来的神话,这神话充其量不就是德里达所谓的能指符号的置换吗?至于克里丝特娃所主张的“真正的真实”,“女性真理”为何物,谁也不得而知,即使她本人恐怕也无法说得清。她抛出一个概念,各种阐释蜂起,阐释的结果则引起更多的概念与概念之间的冲突。其实德里达关于“延异”(differance)的概念对此早已作出了解释,作

为一种已经失去了确切所指的“漂浮的能指”，它们只能在能指符号的置换游戏中无限地延宕下去，这好比剥一个洋葱头，当一层一层将能指符号剥去时，人们最终将发现它的中心只是一个空洞，一个虚无。

四　新历史主义/后现代主义

如果说我们在上一节里为把女权主义纳入后现代主义的讨论不得不多费一些口舌，那么，这一节在讨论新历史主义与后现代主义的关系时，将不会再遇到同样的麻烦。我们甚至可以断言：新历史主义本身就可视为后现代主义的一个表征，而且反过来，如果没有后现代主义的氛围，则也不可能有所谓的新历史主义。需要说明的是，关于新历史主义如何产生，新历史主义的具体内含，以及新历史主义的局限又在哪里等一些问题，在以往许多学者的论文或专著中，都已有反复的讨论，笔者本人亦曾撰写过论文和一本小小的专论《新历史主义》，[51]因此现在需要的是稍稍变换一下角度，不再纠缠于新历史主义本身，而只是从新历史主义这一论题切入，然后伸发开去，旨在反观“后现代”文化和“后现代”社会，对所谓“后现代主义”的问题进行一番再思考。这思考的起点就是为什么说新历史主义可视为后现代主义的一个表征，即新历史主义自身的后现代性表现在哪里?

1．新历史主义的后现代主义认识起点

正如新历史主义始作俑者斯蒂芬·格林布拉特(Stephen

Greenblatt)及后来许多提倡或反对该学派的文论家所指出的，所谓“新历史主义”，乃是一种受到人类学“厚描”(thick description)说的启发，并把这样一种描述历史文本的方法与某种旨在探寻其自身可能意义的文学理论杂交混合后而形成的一种阅读历史－文学文本的策略。“厚描”是人类学家克利福德·吉尔兹(Clifford Geertz)等人论述人类文化属性形成过程时使用的一个术语。在他们看来，独立于文化的人性是根本不存在的，但这里所谓的文化不是指习俗传统一类具体的行为模式，而是指主宰和控制行为的一整套制约机制如计划、程序、规则、指令等。于是，我们现在所获得的有关于人的一切知识，其实是把人置于他所处环境之中、对他与所处文化机制的关系反复加以描述而逐渐形成的。格林布拉特认为，对于文学作品的阐释也是这样。文学阐释，尤其是在阐释文学作品所可能包含或表现的历史意义时，必须将文学作品纳入某特定历史时期的生活范式之中，这种生活范式是一种超越作品，却能赋予作品以完整意义的集体性的经验。在此基础上，他提出了著名的“自我形塑”(self－fashioning)的概念，简单地说，就是文学形象和文学意义是对人物与其文化环境的关系反复地进行阐释的结果。这里要强调的是“反复”，即阐释不是一次完成，而是一个反反复复没有止境的过程。这样一种阅读和阐释的策略又被他称为“文化诗学”(poetics of culture)。[52]

但是，这样一种新历史主义的“新”，很大程度又表现在它与后结构主义（尤其是解构主义）之间若即若离、扯不断理还乱的关系上。后来确有不少的新历史主义者，他们强调自己是对传统形式论所作的一种解构主义的反拨，正如解构主义批评的最主要代表人物J·希利斯·米勒(J. Hillis Miller)

近来在一些文章中所说的，新历史主义的出现，被一些人描述为文学批评思潮发展中的“一个突变”，一种“大规模的转移”；是从“对文学作修辞式的‘内部’研究，转为研究文学的‘外部’联系，确定它在心理学、历史或社会学背景中的位置”；是从过去“关注语言本体”，转向了“历史、文化、社会、政治、体制、阶级和性属”。[53]但公允地说，这些新历史主义者所声称的与后结构主义之间的分歧其实并不是这样的泾渭分明，甚至还有不少的新历史主义者并不断然否认他们从后结构主义、解构主义处得到这样那样的启发。例如，格林布拉特在论文《莎士比亚与驱魔师》（Shakespeare and the Exorcists, 1985）中就曾这样承认：

我相信，当代理论对于文学批评实践当然包括我本人实践的最重要的影响，就是颠覆了过去那种将审美再现视为与文化语境隔绝的看法，不再把审美看成是自足独立、与产生和消费一切艺术的文化、意识形态和物质母体根本脱离的领域。这一颠覆，不仅得到公开反对文学独立自足说的马克思主义理论的认可，甚至也得到极其封闭和抽象的解构理论的认可。因为解构在文学阐释中不断发现的不确定性，使所谓文学与非文学的界线也受到了质疑。生产文学作品的意图并不能保证文本的自足独立，因为能指总是要超越意图，使意图受到破坏。这种不断的超越（它恰好是所谓意义的无限延宕的一种表现），使得所有本来一直是稳定的对立不得不分崩离析，甚或可以说，它将逼着阐释承认：任何一种观点总要受到其对立面的影响。由于20世纪中期英美文学批评的一个基本假设就是文学与非文学界线的崩溃，解构的出现于是成了一种解放性的挑战，它一方面友善地将文学文本还原到与其他文本一视同仁的状况，同时又对非文学

中实证主义的肯定性，即历史事实这一特殊的领域发起攻击。历史不能脱离文本性，一切文本都不得不面对文学文本所揭示的不确定性的危机。所以我们说，历史失去了它在认识论方面的纯真，而文学则失去了与其说是特权、毋宁说是牢房的那样一种孤立状态。[54]这里，格林布拉特不仅追溯了后结构主义思潮、尤其是解构主义哲学对英美文学批评以及他本人所从事的新历史主义的批评的影响，而且说得很到位，很令人信服。文本的不确定性，文学与非文学界线的混淆，能指将超越意图、并颠覆意图，文本意义的无限延宕，同一文本存在着相互取消、而又相互影响的意义等等，所有这些解构批评的基本立场都得到了他的肯定。然而，当这篇论文被收入作者的《莎士比亚的商讨》(*Shakespearean Negotiations*，1988)一书时，这一段引文却耐人寻味地被删去了。作者不希望新历史主义与解构主义有什么瓜葛是可以肯定的，但出于什么具体的动机则颇令人费解。看来，答案也许要在讨论了新历史主义与后现代主义的整个关系之后才能找到。

现在，我们还是先回到格林布拉特最初确定其新历史主义立场时所做的思考上。格林布拉特在阐述他的“文化诗学”要点的一篇论文中，曾分析了他为什么不能投靠马克思主义或后结构主义、而必须置身于马克思主义和后结构主义之间的原因。他发现，人们共同面对的“资本主义”，实际是一个“复杂的历史运动”，它实实在在地存在于“一个既无天堂式起源，又无千年至福式企盼的世界上”。然而，对于这同一个资本主义，人们却可以采用大相径庭的话语来对它进行描述。例如，詹明信和利奥塔同为后现代主义理论家，但他们对于资本主义的把握和表述就很不一样。詹明信从他的马克思主义的认识假设出发，认为

现存话语中有关“公共”与“私人”、“政治”与“诗学”、“历史”与“个人”等“功能性的区分”都是虚拟的，认为这种话语领域的划分完全可以取消，他主张让人类从无产阶级的未来中重新获得一种整体性；而利奥塔从他后结构主义的认识假设出发，则认为资本主义所追求的就是一种垄断式的独白话语，因此他号召要向所有的统一性开战。格林布拉特发现，在以上这两种情况中，“历史”都毫无例外地成了“顺手捎带外加在一种理论结构上的装饰”。

那么，人们不禁要问：那真正的“历史”，那实实在在的“资本主义”，又究竟存在在哪里呢？格林布拉特发人深思地回答说：从16世纪起，“资本主义就一直在不同话语领域的反复确定与消解的过程中成功有效地来回振摆着”。此话何讲？很显然，格林布拉特心目中的“资本主义”，乃仅仅是社会现实上升到话语层面而形成的一套关于资本主义的表述，这个“资本主义”，已是“关于资本主义的话语”。这与我们在前文提到的伯克维奇对于美国清教文化传统的追溯和发现是一样的。正因为如此，这才有了他在下文所说的，说它（资本主义）既不存在于审美领域，也不存在于政治领域，而是在审美与政治、虚构与真实这些不同的话语领域之间不断地“周转”（circulation）、“交流”（exchange），说它是不同话语领域之间的一种讨价还价式的“商讨”（negotiation）等等。[55]

格林布拉特这篇被认为是新历史主义宣言的论文，其实已经用了再明确不过的语言承认：新历史主义的认识起点是建立在利奥塔、詹明信等人后现代主义的思考基础之上的。这样，我们把新历史主义看成是后现代主义思潮的一个表征，应该是没有问题的了。

2. 文本的历史性与历史的文本性质疑

虽然"新历史主义"的命名系格林布拉特所为，而且正因为如此，格林布拉特被认为是"新历史主义"的始作俑者，但没有过多久，他自己又放弃了它，觉得还是他最初在《文艺复兴的自我形塑》(1980)一书中使用的"文化诗学"这个术语更符合他的原意。在《莎士比亚的商讨》(1988)一书的"前言"中，他对"文化诗学"进一步作了具体的界定：这一研究的重点在于"研究各不相同的文化实践的集体构成，并考察这些文化实践之间的关系"。[56]因为从根本上说，格林布拉特毕竟只是一个专攻文本阐释的文艺复兴时期学者，他的学术兴趣是想从一个新的视角读出历史文本和文学文本的新意，而并不是要专门地构建出什么新的理论。在对"新历史主义"进行更明确的理论界定和建构方面，恐怕应该说还是加州大学的另一位教授路易·A·芒特罗斯(Louis A. Montrose)作出了更大的贡献。

芒特罗斯从八十年代初起先后发表了《关于文艺复兴文化的诗学》(A Poetics Renaissance Culture, 1981)，《文艺复兴时期文学的研究与历史主题》(Renaissance Literary Studies and the Subject of History, 1986)和《文化诗学与政治》(The Poetics and Politics of Culture, 1989)等一系列的论文，深入探讨新历史主义的理论构成和来龙去脉。而与格林布拉特稍显不同的是，芒特罗斯明确地肯定了新历史主义与后结构主义的联系。他认为，J·希里斯·米勒将语言与社会视为对立的两极是偏颇的。[57]新历史主义的文化研究从来都强调二者之间的一种互通互补、共同建构的关系：一方面，社会被认为是由话语构建的；另一方面，语言的使用又是所谓的"对话式的"，要受到社会物质方

面的决定和制约。他指出，过去所谓的“意识形态”的概念，指的是某一社会集团共同的信仰、观念、价值观系统，近来已发生很大的变化，这一术语越来越同一个社会的成员如何被塑造、再塑造，以致成为该社会一个自觉的公民这一过程联系在一起。这样，任何一种专业活动，连同其内容，都成了一种意识形态的产物，它不仅体现了从事此活动的专家学者本人的信仰、价值观和经验，它同时又在积极地使这些信仰、价值观和经验具体化。从这一角度看，米勒所谓的“纯粹的语言方向”中的“语言”，实际上仍然是站在具体的“历史、文化、社会、政治、体制、阶级和性属”立场上的产物。[58]

芒特罗斯对格林布拉特所提倡的“文化诗学”又作了进一步的阐发。他认为，这一研究构想是对“文本与文本之间的轴线进行了调整，以一种整个文化系统的共时性的文本取代了原先自足独立的文学史的那种历时性的文本”，这是一种具有“后结构主义取向的历史观”，一种“既是历史主义、又是形式主义”、“两者不可分割”的新历史主义。过去以为“文学”与“历史”、“文本”与“语境”之间的区别是一成不变、毋庸置疑的，而新历史主义之“新”，则在于它摒弃了这样的看法，它再也不把作家或作品视为与社会或文学背景相对的自足独立的统一体了。除了上述这些理论阐述，芒特罗斯一个最大的贡献，就是为准确地描述新历史主义的特征提供了一种颇为醒目对称的界说：“文本的历史性和历史的文本性”（the historicity of texts and the textuality of history）。所谓“文本的历史性”，是指一切文本（包括文字的文本和广义的社会大文本）都具有的特定的文化性和社会性；而所谓“历史的文本性”则包括两层意思：一指如果没有保存下来的文本，我们就无法了解一个社会的真正的、完整的过去；二指这

些文本在转变成"文献"、成为历史学家撰写历史的基础的时候，它们本身将再次充当文本阐释的媒介。[59]

"文本的历史性和历史的文本性"，多半是由于这一表述自身结构的工整和均称，很快就被看作是对新历史主义特征的最好归纳之一。也许是为了衬托新历史主义的"新"，传统的历史主义便愈来愈被描述成了一种关于历史事件的一成不变的记录。好像只是到了新历史主义者，才发现历史是处于不断被改写的过程之中。殊不知，这实在是对传统与现状的一种双向的误解。布鲁克·托马斯(Brook Thomas)教授在他的专论《新历史主义及其他一些老话题》(*The New Historicism and Other Old-Fashioned Topics*, 1991)中指出，西方文明进入所谓的"现代"以后，人们的观念发生了很大的变化。人们再也不像古代或中世纪时那样相信一个封闭的宇宙，而是设定下一个开放的境地，始终着眼于未来，尽管这未来很可能包含着将先前的连贯性摧毁、并使过去认为的"现实"变得不真实的各种成分。而这样一来，人们所看到的一个个"事件"就不是孤立地发生在历史之中，而是只有通过历史才能发生。于是我们看到"顺时性"(temporality)成了"现实"的一个组成部分，即"现实"是有时间意义、时间内容的，也就是说，"现实"将随着时间的推移而不断地变化。由于这一缘故，历史的不断重写就成了一种必需和必然。德国伟大的思想家、文学家歌德当年就有言，历史必须不断改写应是毫无疑问的事情。根据这一切，托马斯教授认为，产生于现代想象的"历史主义"，其本身的历史就是一部不断求新、不断更新的历史。[60]如果说传统的历史主义本来就包含了对于自身的不断改写，那么，新历史主义的自封之"新"，则又从何说起呢？

说完“文本的历史性”，我们不妨再来看看所谓“历史的文本性”。新历史主义者提及“历史的文本性”，想必其中已经包含德里达所谓“文本之外一无所有”的意思，但是为稳妥起见，他们多半会更加同意詹明信关于“历史”的看法。詹明信在他的《政治无意识》（*The Political Unconscious*，1981）一书中指出：“依照阿尔都塞‘不在场的缘由’的说法也好，拉康的‘真相’的说法也好，历史都不是一个文本（text），因为从根本上说，历史是非叙述的、非再现的；不过，我们又可以附带一句，除了以文本的形式，历史是无法企及的，或换句话说，只有通过先文本化的形式，我们才能接触历史。”[6]詹明信的这一说法带有某种看似折中主义、其实是机会主义的色彩。他一方面承认“历史是非叙述的、非再现的”，即历史从根本上说是非文本性的；然而另一方面，他在做出一番承认的姿态之后，翻手就把历史的这种本质意义上的非文本性搁置了起来。他说这种非文本性没有意义，因为人们所能接触到的历史，都只能是具体的、文本化了的历史。这样看来，他对历史的看法与新历史主义者所谓历史的文本化并没有本质的区别。

诚然，我们所能接触到的历史，的确都是文本化了的历史。新历史主义者于是把过去所谓的单数大写的历史（History），分解成众多复数的小写的历史（histories）；把那个“非叙述、非再现”的“历史”（history），拆解成了一个个由叙述人讲述的“故事”（his-stories）。他们这么做，似乎有充分的理由。但是，人们也同样有理由追问一句：当我们得到了由叙述人讲述的无数个版本的故事以后，我们还该不该对那个所谓无法企及的真正的“历史”保留着向往和追求的意向？对那个“非叙述、非再现”的、然而却是真正的“历史”，我们是否可以从此就弃之不顾了呢？

在这个问题上，美国埃默里大学的历史教授伊丽莎白·福克斯－杰诺韦塞（Elizabeth Fox－Genovese）断然表示反对。她在一篇题为《文学批评与新历史主义的政治》（Literary Criticism and the Politics of the New Historicism）的论文中一针见血地指出，"除某些突出的例子以外，它（新历史主义）其实并不太注重历史"（not very historical）。[62]她这里所说的"历史"，可以有多种理解。从原文的语境看，它并不是指新历史主义不关心客观发生的"事件"，作者似乎在强调新历史主义看不到自身从事的批评和阐释所具有的历史性，认识不到自己所作的阐释，所发掘出的意义具有一定的历史局限。但我们不妨对此话作进一步的引申，径直批评新历史主义不重视"历史"，不重视那个"非叙述、非再现的"真正的"历史"。

新历史主义者把"历史"等同于文本，这从表面上看当然有一定的道理。"历史"的确不是"一件事跟着另一件事"的记述，不是无序的文物陈列，不是简单的"发生在过去的事情"。现在很多人趋向于称它为"话语"，就是赋予了"历史"以某种思想的地位。这样，"历史"就不再是对孤立的以往事件的记录，而成了所记录的事件之间具有某种内在的联系、反映了某种理解方式的一种文本。有了这样一种认识，我们或许会为自己过去的幼稚而感到羞愧。可是，我们是不是又得反过来想一想，在认识到"历史"是"文本"之后，我们其实仍不该忘记：这"历史文本"并不是一个关于"虚无"（nothing）的文本，并不是一个可以任意阐释的文本，而是一个对于曾经实实在在地发生过的"事件"的记录、叙述和阐释。所以，无论"历史"这个词儿的意义发生了什么样的变化，无论"历史"这个词儿的意义变得多么不准确，我们都不能忘记，我们依然还是在用"历史"来指代我们心目中所想的那

真正发生于过去的事情。

如果要说新历史主义者有什么差别，这最主要的一点恐怕就是他们有意无意地把历史文本中性化，把历史文本的最终所指那个曾经实实在在发生过的"事件"放逐了。西方学界由于后结构主义思潮的洗礼，在相当程度上已经习惯于听任意识自由自在地在文本与文本之间穿行，在所谓"互文性"(intertextuality)的旗号下，文本与文本似乎可以不受约束地拼接在一起，从而产生种种无须受最终所指检验的意义。说这些意义无须受最终所指的检验，是因为对于接受了后结构主义的认识假设的人，这个问题已经不存在了，他们已经搁置了对这个问题的追问。

格林布拉特在他《文艺复兴的自我形塑：从莫尔到莎士比亚》(*Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, 1980)的专著中对于托马斯·莫尔形象的重塑，即是一个很能说明问题的例子。托马斯·莫尔是文艺复兴时期一位极具戏剧性的人物，他的一生不啻是文艺复兴时期动荡不定、充满危险的政治的一个缩影。1490 年时，莫尔还只是摩尔腾大法官家中的一个小小的听差，可是，经过近四十年的法律、外交、议会政治等朝政风雨之后，他竟于 1529 年成了沃尔西枢机主教的接班人，继而又当上了一人之下、万人之上的大法官。然而，仿佛是应验了他自己所说的对于权贵的一种莫名的恐惧，由于他拒绝支持亨利八世国王的离婚，他于 1532 年 5 月不得不辞去了大法官的职务，而后来又由于他拒绝承认国王为英国教会的最高首脑，则使他身陷囹圄，并于 1535 年的 7 月 6 日被送上了断头台。

但是，新历史主义批评家格林布拉特则希望我们接受另一个莫尔的形象：身居高位时的莫尔怀有一种特别的心情，他野心

勃勃，带着某种自嘲自娱，充满了好奇心，又有几分厌恶；他仿佛在观看一场虚构大戏的演出，自己也为它的非真实性、为它凌驾于整个世界的巨大力量所倾倒。格林布拉特认为，从某种意义上说，莫尔是生活在幻念之中，一个幻念接着一个的幻念，从他的《安逸与困苦的对话》到《乌托邦》，幻念不断。人为什么会受制于幻念？莫尔自己的解释是受了权力的驱使，而权力的基本标志，可说是一种以虚构凌驾于世界的能力。他认为自己已经洞悉政治生活的真谛，然而这所谓的真实，其实又是无理可言的荒诞，所有身居高位的人都是受制于幻念的疯人。格林布拉特认为，我们切莫小觑了托马斯·莫尔将世界视为一片疯狂的看法，莫尔的这一看法并不仅仅是他的一种修辞技巧，这同时也是他对于人的存在的一种持久的、根本的反应，他总是以一种充满睿智的人生态度面对险境，格林布拉特称此为莫尔所特有的“超脱”(estrangement)。

格林布拉特试图重新勾画一个他所理解的托马斯·莫尔的形象，这本来并没有什么可说的，但是十分有趣的是他所作的一套论证：为了论述他所理解的托马斯·莫尔的可信性，他的别具匠心真是令人叹服。首先，他对大英博物馆的馆藏英王亨利八世的御前画师小霍尔拜因的一幅题为“外交家”的名画进行了一番分析。这幅画作于1533年，即莫尔被处死的前两年。画面上是法王弗朗西斯一世派出的驻英大使和大使一位朋友的正面像，两人之间摆放着一个半人高的柜厨，上面的陈设和橱内搁的杂物，都充分体现了文艺复兴时期的时代特征。在并排站着的两个画中人的前下方，有一片模糊不清的光影。行家指出，这是画家以另一个透视角度和另一种比例尺寸画上的一个象征死亡的骷髅。若想看清楚这个骷髅，你必须走到画的侧面，调换一个

角度，而且还要看得十分的仔细。这样，在这同一幅画中，实际上是存在着两个相互矛盾、而且能够相互抵消的画面，你若想看清画中的另一层面，就必须放弃那个被认为是“正常的”视像，把画像置于我们所习惯的透视角度以外。就绘画语言而论，这种“顾此失彼”的设计，似可看作是一种“悖论”(paradox)，而格林布拉特认为，这种悖论所取得的画面效果，就在于它能抵制对于真实的明确无误的确定，能够对我们通常用以把握世界的关于真实的概念提出质疑，甚至对我们十分信赖的符号系统提出怀疑。

那么，格林布拉特绕了这么一大圈所作的这番分析，与托马斯·莫尔的研究有何关系呢？他认为，我们从霍尔拜因画中得到的启发，有助于我们认识莫尔“超脱”的人生态度的复杂性，有助于我们认识他的文字艺术的丰富内涵。与“外交家”的画一样，在莫尔《乌托邦》的同一文字层面上，也包含着两个截然不同的世界乌托邦既是英格兰的写照，乌托邦又与英格兰迥然有别。《乌托邦》全书分成上下两部，这种人为的割裂就是要形成相互对立、并可以相互取消的两个世界。格林布拉特指出，在语言叙述上，《乌托邦》也多采用与上述总的结构相对应的方式，例如比比皆是的以反面之否定代替肯定的“曲言修辞法”(litotes)，其目的旨在使读者能看到问题的多个侧面；又例如文本本身就存在众多忽隐忽现的断裂，在地貌标识、经济交换、行使权力、犯罪概念以及使用武力等许多问题上，都暴露出一些前后不一致的矛盾，这些矛盾是乌托邦自身不可克服的矛盾：乌托邦必须消除上述种种矛盾才能成其为乌托邦，然而如果乌托邦中存在着这些用以克服上述种种矛盾的社会政治力量，乌托邦又不成其为乌托邦。格林布拉特说，这些断裂，这些东鳞西爪、互不连贯的叙述“飞地”，不仅破坏了整个文本结构的统一，而更重要的是，

莫尔的这一叙述特点与霍尔拜因采用的畸变画法一样,起着对文本所表现的世界的地位不时提出质疑的作用。[63]

限于篇幅,我们不可能更详尽地转述格林布拉特对于托马斯·莫尔以及他的《乌托邦》的分析。但从以上的叙述我们已经足以看出,新历史主义的文化批评和文学批评的目的显然不是回归到历史,而只是提供又一种对于历史的阐释。包括格林布拉特在内的新历史主义批评的理论家们,其实也都明白无误地承认了这一事实,但是它又不能消除人们心头所留下的印象,人们总以为它所提供的阐释就是一种历史的真实。这样一种新的神话究竟是怎样造成的呢?要说原因,其中之一就是“历史的文本化”。

在以上有关托马斯·莫尔及其著作的论述中,格林布拉特本人并没有提供任何新的史实。他心目中莫尔的形象,出自威廉·罗帕(William Roper)的《托马斯·莫尔爵士传》,此书经过理查德·S·西尔维斯特(Richard S. Sylvester)和戴维斯·P·哈定(Davis P. Harding)的编辑加工后再版;西尔维斯特曾撰文讨论莫尔在其早期著作中的形象问题,对格林布拉特影响至深;著名心理学批评家戴维·布莱奇(David Bleich)曾对莫尔的著作与其幼年状况的关系进行过精神分析学研究,这也对格林布拉特产生直接的影响。格林布拉特对《乌托邦》中“曲言修辞法”的分析,借鉴于伊丽莎白·麦卡琴(Elizabeth McCutcheon);他对《乌托邦》中叙述断裂的分析,又得益于路易·马林(Louis Marin);甚至于他对霍尔拜因的名画“外交家”的分析,也是在玛丽·F·S·赫维(Mary F. S. Hervey)关于霍尔拜因的“外交家”的专著基础之上进行的。这样一来,格林布拉特是不是没有任何的独创性可言了呢?当然不是。他的独创性就在于他出人意外地把以

上所有的文本巧妙地缝合在一起，提出一种全新的见解，丰富了我们对于托马斯·莫尔的认识。格林布拉特的聪明实在令人赞叹不已，但我们不可忘记：他所勾画的托马斯·莫尔的形象，只不过是用文本拼贴而成的又一个文本。

3. 历史纪实还是文学虚构：对于海登·怀特的反思

现在，让我们再回到伊丽莎白·福克斯－杰诺韦塞对于新历史主义的批评上来。她那篇题为《文学批评与新历史主义的政治》的论文，集中反映了西方学界两种不同历史观的激烈争论，而这一争论现已远远超出历史学的范畴。正如她所说，横跨历史和文学两个领域的一些学科，例如美国学（American Studies），现在也都受到了严厉的攻击。这场争论的焦点，从另一个角度看，则是文学理论是否应当介入历史写作的问题。对此，福克斯－杰诺韦塞曾有这样的归纳："即使再不确切，我们仍然用历史来指代我们心目中所想象的那些曾经实实在在发生于过去的事情，以及具体作家在撰写它们时所采用的方法。而当代的批评家们却不适当地认为，历史只是历史学家描述过去的方式，至于历史上曾经发生过的事情，他们则不管，他们认为历史主要是由一套文本及释读这些文本的策略组成的。"[64]福克斯－杰诺韦塞在论文中作了一条注释，明确点出了她所批评的是美国加州大学著名的史学理论家海登·怀特（Hayden White），以及他的《元历史：十九世纪欧洲的历史想象》（*Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth－Century Europe*, 1973）中提出的后结构主义的历史观。

从七十年代起，海登·怀特就从对历史史实的研究中抽出身来，上升到"元历史"（metahistory）、即讨论历史话语的层面，探

讨什么是历史话语的本质、历史话语与文学话语如何相互转换等一系列史学理论问题。继《元历史》之后，他又撰写了《话语转喻论》(Tropics of Discourse, 1978)等论著和论文，跻身于史学界的大讨论。由于他从“文本”的写作和阐释的角度看待“历史”，他的著述在史学界引起极大的争议。然而失之东隅，收之桑榆，他这套后结构主义的史学理论，不想竟成了文学批评理论界、尤其是从事文化批评的学者的必读经典。

怀特的历史观首先包括对于所谓“历史”的重新定义。他认为一般人们将“历史”视为“关于过去的事情”是偏颇的，历史学家所真正关心的只是一种“能够有意义地加以讨论”的“过去”，而“过去性”并不一定是历史的属性，或不是历史的全部属性，因为任何人文学科其实都要考察和研究过去，甚至许多的自然科学也可以把过去视为自己的研究对象。他认为，“历史”应该是“被写下来的”、“供人阅读的”历史话语，关于过去的资料本身并不是历史的知识，它只是所谓“档案性”的资料，只有使它化为历史话语的题材，将它纳入某种意义的结构，这些关于过去的资料和源于过去的知识才能变成“历史”。而“被写下来”和“供人阅读”这两大特点，则决定了“历史”与其他的文字不再具有根本性区别的文本特性。怀特说，当把历史话语描述为阐释，把历史阐释描述为叙述化(narrativization)的时候，这已意味着在关于“历史”性质的争论中选定了一种立场。什么立场呢？简单地说就是后结构主义、或后现代主义的立场。

于是，按照怀特的看法，每一部历史文本都呈现为叙述话语的形式，它包括一定数量的“素材”和对这些素材作出结实的理论概念，它还必须具备表现这一切的一个叙述结构，也就是用语言把一系列的历史事实贯穿起来，以形成与所叙述的历史事实

相对应的一个文字符号结构，叙述结构的作用则是让这些历史事实看上去像自然有序地发生在过去。但是怀特强调指出，在这个历史文本的表层之下，还存在着一个"潜在的深层结构"，而且这个历史文本的深层结构"本质上是诗性的"，"具有语言的特性"，它是一个先于批评的、用以说明"历史"阐释究竟是怎么回事的认知范式(paradigm)。所谓历史的深层结构是诗性的，即是说历史从根本上不能脱离想象这个动因；说历史具有语言的特性，即是说历史在本质上是一种语言的阐释，它不能不带有一切语言构成物所共有的虚构性。在《元历史》中，怀特对黑格尔、米什莱、马克思等八位19世纪欧洲历史学家和历史哲学家进行考察，旨在展示迄今未被历史哲学家发现的历史话语的一些认识层面。众所周知，历史文本具有认识、审美和道德的层面，再往深处进一步，历史又包含了一个旨在自我解释的理论运作的层面，这也是历史哲学家们早有认识的。而怀特则希望更进一步，对于历史话语在进行自我解释时所采用的具体策略作更加深入的探讨。他指出：历史话语是通过"形式论证"、"情节设置"以及"意识形态的暗示"这三种策略来进行自我解释的，在每一种策略中，历史修撰者又各有四种方法可供选择：供"形式论证"选择的是"形式论、有机论、机械论和语境决定论(contextualism)；供"情节设置"选择的是"浪漫传奇、喜剧、悲剧和反讽"等原型；而供"意识形态暗示"选择的，则又有"无政府主义、保守主义、激进主义和自由主义"等这样一些不同的叙述态度。[65]通过对历史话语运作策略的多层面的考察，怀特提出了他对历史话语的本质的认识，其中最为引人注目的一个论点就是：历史修撰的可能形式，无非就是历史在哲学思辨意义上的存在形式。这就是说，"历史"只能是写下来的"历史"，说什么与如

何说，两者必须合二为一，不能分家。而在实际撰写历史时，我们则首先要为历史表述形成之前在我们头脑中已然存在的诗性灼见赋予某种形式，以使撰写出的历史表述呈现出某种合理性。怀特认为，从逻辑上说，我们并不能证明从某一种理论出发就比从另一种理论出发写出的历史更“符合真实”，我们撰写历史，必须在诸多相互冲突的阐释策略中作出选择，这种选择与其说是出于认识上的考虑，倒不如说是出于审美或道德上的考虑。(pp. xi－xii)而具体地说，怀特认为，历史话语作为一种叙述话语，其实早在叙述前就已经先行选定了所需要的某一种或几种“先类型的情节结构”(pregeneric plot structure)，这就是说，历史话语也离不开“情节设置”，与文学话语一样，历史话语所采用的也不外乎是“浪漫传奇、喜剧、悲剧和反讽”这样一些叙述程式。(pp.7－11)

如果说怀特在《元历史》中所强调的仅仅是历史修撰离不开想象，历史叙述和历史文本不可避免地带有虚构的成分，那么，他在《话语转喻论》中则又大大地向前跨了一步，断然将历史与文学等量齐观。他认为，史学家与文学家所感兴趣的事件可能不同，然而他们的话语形式以及他们的写作目的则往往一样，他们用以构成各自话语的技巧和手段也往往大体相同。因此，怀特语出惊人地断言，“历史作为一种虚构形式，与小说作为历史真实的再现，可以说是半斤八两，不分轩轾”；因为在他看来问题很简单：“真实”不等于“事实”，“真实”是“事实与一个观念构造的结合”，历史话语中的“真实”，存在于那个观念构造之中。[66]

怀特这套建立在“话语转喻论”基础之上的史学理论，有其自身的认识前提和运思的逻辑，在当今西方对一切“本源”、对任何与所谓“宏大叙述”沾边的话语都产生怀疑的后现代氛围之

中，这种理论一时颇有得风气之先的势头。但是，随着后结构主义、解构主义语言形式论思潮的式微，怀特的这种后结构主义的历史观已经受到学界越来越多的诘难，而争论的焦点则仍然是集中在历史所必须具备的真实性这一问题上：怀特认为“历史”是和其他文本一样“被写下来的”、“供人阅读的”文本，因此认定“历史”的真实性只能是转喻性的，历史话语的论证从根本上说只能是一种第二级的虚构物；而对立面的意见则认为，“历史”首先是对于所发现的事实的一种“报告”其中包含了历史学家对于这些事实的真实性的信念，包含了他对这些事实的理解，也包含了他所能设想的关于这些真实情况的种种原因和意义的论证等等。批评意见一针见血地指出，怀特所持的立场是一种典型的“语言决定论”的立场，站在这一立场上，他就只能看见他的语言所允许他加以概念化的东西。批评意见认为，怀特还不仅仅是混淆了语言的本义用法和语言的比喻用法，而且是从根本上否定了“实在”(the “reality”)的存在，把实实在在的“现实”，幻化为曾受到罗兰·巴特严厉讥讽的一种“现实 - 效应”(the “reality - effect”)。难怪有人要诘问，既然怀特把一切都视为虚构，那么他的话语转喻论本身是否也成了一个虚构。[67]

怀特对上述批评意见进行了全力反驳，反驳的立论在学理上似乎也能够站得住，就其自身的逻辑推论而言，甚至可以说无懈可击。对“历史”这个本来似乎不应该成为问题的问题，认识竟如此大相径庭，其症结和原因究竟何在呢？笔者认为；这主要是因为以怀特为代表的后结构主义的史学理论家把历史仅仅归结为文本，他们把那个实实在在发生、并产生影响的事件彻底地放逐了。我们在前面已经反复说了，他们从一开始就认定“历史”是文本，他们一直在文本的层面上讨论历史。而我们则认

为，“历史”首先是实实在在的历史事件，其真实性首先是表现为一种先于文本的存在，而不是文本。以人类在20世纪所经历的两次世界大战为例，问题就再清楚不过了。大战给世界带来的灾难，给人类带来的痛苦，大战所造成的影响，无论从什么意义上说都不是一个可以简单地归纳为文本、仅仅局限于文本的问题。对于这一点，我们显然应该诉诸我们起码的良知而坚定自己的信念。第二次世界大战期间，法西斯纳粹屠杀了数以百万计的无辜的犹太人，然而纳粹罪犯福利森在战犯审判时却对这一大屠杀矢口否认；侵华日军在南京的大屠杀使30万无辜生灵涂炭，然而这一惨案至今却仍被日本的正史排斥。邪恶势力企图改写历史文本的事实正好从反面告诉我们，如果把历史仅仅等同于文本那将会造成怎样的后果。

人们也许还都记得1994年的美国洛杉矶大火。那场暴乱的起因是三名白人警察殴打一名已经失去抵抗能力的黑人交通肇事者。黑人受害者向法庭投诉，法庭审判时重新播放了目击者录下的当时警察施暴场面的录像。然而，被告的辩护律师以审查事件的全过程为由要求将录像定格后逐一回放，于是警察施暴打人的连续过程就变成了一个一个互不连接的单一镜头。律师辩解说，从这些单一的镜头，人们根本无法判断被打黑人在那一个即刻是否已经放弃了反抗，警察既然无法判定对方是否还要还手，于是他们的拳打脚踢便成了制服罪犯的需要。于是施暴反被说成了自卫，施暴者被宣判无罪释放。不公的审判激起极大的民愤，终于酿成洛杉矶的大火和暴乱。具有讽刺意味的是，这一审判结果竟还有令人意想不到的认识意义。有学者指出，这一黑白颠倒的审判结果恰好揭示了将最终所指放逐的解构主义阐释学的要害。解构主义的阐释理论最根本的一点就

是不承认语言有最终的所指，它把语言文本的意义视为一个永无止境的能指符号的置换链，而文本的即刻意义(一如那录像的定格镜头)便成了没有确定意义的一种意义的可能性。[68]后结构主义、解构主义的语言观是一种建立在纯语言层面的构想，然而语言实际运用时，则总是有其最终的所指的。亚里士多德说，“历史”说的是已经发生的事，而“文学”则说的是可能发生的事。两者的区别其实就是一个是否有最终的所指。具有最终所指的“历史”无论如何也应有纪实的成分，无论如何也不能等同于文学虚构，这就是我们对怀特的一个最简单的回答。

五 “后殖民主义”/后现代主义

现在已经叫得很响的所谓“后殖民”(post - colonial)的文化批评，究竟能否称得上一种“思潮”，是否需要作如此大张旗鼓的讨论，似乎至今还让人感到有些疑问。首先，这个问题自身的界定仍不太清楚。一般说来，它抑或可以被看成是当下“非主流话语”(即所谓的“少数者话语”、或“弱势话语”、“边缘性话语”)中的一支，它与女权主义批评，与边缘更加不清的所谓“文化批评”，甚至与新历史主义批评都有这样那样的牵扯和联系，如果说新历史主义批评是着眼于过去，那么，“后殖民主义”的文化批评则更加关注于当今。再说，所谓“后殖民”作为一个问题或一个术语，它立刻会令人联想起是否就是过去的“英联邦”、“第三世界”等概念的延伸。另外还有一点值得注意的是，真正愿意标榜自己为“后殖民”知识分子、或真正可以被称为“后殖民”批评家的，则好像不太多见。毫无保留地持认同态度的，前些年好像

只有G·斯皮瓦克(Gayatri C. Spivak),这两年在英国萨塞克斯大学任教的霍米·巴巴(Homi Bhabha)崭露头角,大有后来居上之势。而按照霍米·巴巴所描述的系谱,他所受到的影响中,当首推爱德华·赛义德,斯皮瓦克和斯图亚特·霍尔(Stuart Hall),他认为,他们在批判的勇气和政治方向上为他树立了效法的榜样。此外,拉纳吉·顾哈(Ranajit Guha)、特瑞·伊格尔顿,斯蒂芬·格林布拉特,以及作家托妮·莫利森和萨尔曼·拉什迪等,也都曾给过他这样那样的启迪。有人曾试图把"后殖民"的文化批评看成是一种主要由印度裔学者倡导的文化批评,其根据恐怕就是来自霍米·巴巴以上这样的追溯。实际上"后殖民"文化批评所涉及的范围还要广泛得多。如果说后现代主义是欧美发达资本主义国家的文化向所谓"边缘"的输出和辐射,那么,所谓"后殖民"的写作,则应是包括整个以往的和新近的被殖民化的地区非洲国家、澳大利亚、加拿大、加勒比地区、印度、新西兰等向西方文化中心的运动。

还有一点使人产生犹豫的是,"后现代"的西方学界向来就有这样一个特点:火爆的往往是少数,沉默的却是多数:正统的、主流的思潮从来都好像无声无息,而文坛上活跃着的则个个都声称自己是受压迫、受排挤的少数。深谙此道的斯皮瓦克显然就是一个例子。她曾公开地宣布:如果你因为自己的民族、性别、肤色等原因而放弃文化批判的权利,那你就失去了自己的声音;你如果奋起而批判这是你的权利,你无疑要承担风险,但你很可能会受到欢迎,人们反而会对你表示尊重。[69]斯皮瓦克的这番话不是很耐人寻味么?所谓的"后现代"社会,在一定意义上可以说是一个主次不分、高下不分、雅俗不分、甚至良莠不分的社会。批评家的使命就是"批评",而要"批评",就得"发声"。

美国学术界长期以来一直流行着所谓“不发表则死亡”(publish or perish)的说法，对于批评家来说，沉默即意味着死亡。为此，我们这批“后殖民”文化批评家很快就找到了一个非已莫属、有利无弊的批评立场，并发出了极其宏亮的批评的声音。笔者这里并无意影射谁是“黄钟大吕”、谁是“瓦釜”，相反却认为，目前西方文坛上活跃的各家各说，其中确实有不少是颇有一定的道理的。“后殖民”文化批评对于“帝国主义”文化霸权的批判，揭示了现行西方文化传统中资产阶级意识形态的种种偏见，揭示了“文明”掩盖下的“野蛮”，它所提倡的从一种新的政治视角切入而对文本所作的解读，对于当今文学理论和文学批评，不能不说是一种有积极意义的贡献。但这也不等于说其中就没有问题了。有一个问题看来需要提出，即什么事都应该讲一点分寸，应该有一个比较恰如其分的“度”，不能以偏盖全，不能一味牵引比附和无限的扩张，不能把意识形态的批判与文学的批评完全打上等号。

后殖民主义当然与殖民主义问题有关，而这里的“后”又有两层意思：顾名思义，它是一个在所谓殖民地、殖民主义问题解决以后又产生的新问题，但这里的“新”，似乎有必要稍稍做一点解释。所谓“新”，并不是“新”在问题上，不是指又出现了什么新的“问题”，而是指对于问题有“新”的认识。为进一步说清楚这个问题，我们需要对后殖民主义理论的认识假设和它产生的背景再做一点展开。

后殖民主义理论作为一种声音出现，应说是七十年代以后、甚至更晚些时候的事情，也正是基于这一点，它可以名正言顺地被收入后现代主义的视界，纳入后现代主义问题的讨论。我们在前面的章节中已经反复提到，六七十年代后的西方思想理论

界，在经过了所谓后结构主义思潮的洗礼之后，已相当普遍地接受了这样一个认识假设，即越来越自觉地以结构主义语言学的原理来对本学科进行反思。这种反思是在语言的层面上进行，是对迄今为止摆在我们面前的文本所进行的再审视和再思考。如果说这时又提出新的问题，那也是在这个意义上的新问题。后殖民文化批评也毫无例外地接受了这样一个认识假设。持这一观点的批评家认为，19世纪是资本主义在全世界侵略扩张、发展到帝国主义阶段的过程。而伴随帝国主义的经济侵略和领土扩张，在文化的层面上，也有一个同步进行的、将整个世界的方方面面都文字化、符号化的过程。接受了后结构主义语言学理论的后殖民文化批评家们，把后结构主义、解构主义的各种概念和术语搬来，在对已有的与帝国主义全球扩张相对应的一套文本进行解构的同时，从事一套新的话语的建构。在他们眼里，上述文化层面上的帝国主义扩张，是一个“成文”(a texting)、“文本化”(textualising)、“艺术化”(a making into art)的过程，一个“形成某个供人认识理解的对象”(a making into an object to be understood)的过程(斯皮瓦克语)，是一个形成帝国主义“文化霸权”的过程(E·赛义德语)，而后殖民文化批评所要做的工作，简单地说就是“揭秘”(de - mystify)、“解码”(decode)，即对于我们习以为常、看似自然的各种文本进行解构，揭示其意识形态的偏见，在此基础上再进行一种新的话语整合，形成一种新的认识。显然，后殖民文化批评家们对于西方文化、对于自己所要从事的工作的认识，已经借鉴吸收了德里达的解构哲学、福柯的知识系谱学、利奥塔的对一切宏大叙述都表示怀疑的后现代主义立场，格林布拉特关于话语之间的“协商”以及巴赫金的“对话”等，并把它们作为自己的认识的基础和前提。他们尤其

倚重福柯关于“权力”与“话语”关系的论说，而按照这一论说，这世上的一切“知识”，说到底都是一种此长彼消的“话语”的较量。从这个意义上说，后殖民文化批评理论着眼于对现行西方文明的主流话语进行改写，的确还是具有相当大的革命性意义的。

那么，所谓后殖民话语具体又持一种什么样的立场呢？我们不妨请当前美国文坛上最为活跃的一位后殖民文化批评斗士G·斯皮瓦克现身说法地回答这个问题。在一次学术访谈中，斯皮瓦克列数了自己的身世的多个侧面：她出生于西孟加拉的加尔各答这样一个大都市，受到的是所谓“后殖民”的教育，在她殖民地的祖国印度独立以后，获得了接受前宗主国传统教育的权利，她掌握了有关欧洲问题方面的专业知识，后来又成为一个马克思主义者。在这样一个发展过程中，她说自己在一些欧洲问题上甚至变得比欧洲人还要欧洲人，这一方面是由于生存的需要，而另一方面则是受到某种后殖民的自尊心的驱使，因为她是民族独立后的第一代知识分子。在现实社会的变化中她逐步接受了马克思主义的教育，后来她离开自己的祖国，移居到美国，在那里经历了动荡的六十年代，从一个学生变成了一个教师，除了教学，她还经常到世界各地周游和讲学。她觉得自己是在一个不断变动的环境中不断地学习，不断改变自己的认识(learning and unlearning)。

有人曾问她，当她站在所谓后殖民立场上对现行资本主义文化进行激烈的批判的时候，“印度”对于她究竟有多重要，她的“印度背景”究竟起了什么作用？她回答说，“我不大写关于‘印度’的事，但我很高兴‘印度’在这里被打上了引号，[70]因为‘印度’对于像我这样的人来说，并不是一个能够真正形成我的民族

身份的地方，因为它一直是一个人为的建构物。说到'印度'，有点像说'欧洲'一样。例如当一个人谈到一种欧洲属性时，他显然是在针对美国作出反应。"斯皮瓦克认为，人们平常所说的"第三世界"、"亚洲"也属于这样的情况。她说，"所谓的'印度性'，其实是一样并不存在的东西。比如阅读梵文，就不能说是印度的，因为 India 毕竟又不等于 Hindu，所谓' Indic'的东西并不是 India 。India 是亚里山大一世搞错了而起的名字；Hindustan 则是伊斯兰征服者起的名字；而护照上所使用的 Bharat ，实际上又是一个几乎没有人使用的名字。所以对于我们印度人来说，作为一个地方的 India 并没有什么意义，而只有当我们要作出某种针对性的反应，作为另一种观点的对立面时，它才有意义。……例如，针对种族歧视时我把自己建构为一个印度人，但这时候我非常非常远地离开了自己。如果一个印度人问我是哪儿人，我说是 Bengali 人，这差别就很大了。…… 所以，'印度'只有作为'西方'的'他者'时才有意义。"[71]

斯皮瓦克以上的一番自述至少说明了两个问题。首先，后殖民文化批评立场是在非常特别的条件下形成的一种主要是文化活动层面上的价值取向。斯皮瓦克从获得独立的前殖民地印度，移居到了带有某种文化宗主国意义的西方，她通过艰苦的个人奋斗和抗争，终于使自己在西方的学术界和文化圈内占据了一席之地。毫无疑问，这一席之地仅仅位于主流文化的边缘。但是，正是在这边缘的位置上，却使她有可能同时反观两边的文化传统，并进行一种从里向外的比较。再具体一点说，她现在是站到了主流文化圈内，于是以一种曾经受到压制和排斥的"他者"文化作为参照，来对这种主流文化进行批判。然而正如她自己所说的，当她检讨自己的民族身份和文化构成的时候，她发现

"印度"并不构成她的民族身份，从她的文化背景来说，西方的教育已经使她吸收内化了西方的价值观。其次，这也是我们需要强调的一点，即作为后殖民文化批评家的斯皮瓦克，她对于西方文化的批判，正如她自己所说，也并不是以一个"印度人"的身份进行的。因此，她所进行的这种批判，其最终目的并不是要为她的祖国的文化服务、为她的祖国的文化提供点什么。这一点对于我们来说尤其需要牢记。因为后殖民文化批评说到底仍是西方文化传统内部的一种自我扬弃和整合，所谓"后殖民"，不是指获得独立后的殖民地国家的知识分子对前宗主国文化所进行的批判，而是宗主国培养出来的一部分来自前殖民地国家的知识分子在他们自己置身其中的学术营垒中的反戈一击。这显然是两种性质不同的批判，两者的区别不仅表现在批判的目的上，而且表现在批判的方法、即所采用的话语方式上。所以我们说，后殖民文化批评最关键的一条是：它的关注仍是西方文化内部的问题。对此，我们应该有一个清醒的认识。

1. "东方不是东方：东方主义时代之行将结束"

1978年，爱德华·赛义德（Edward W. Said）第一次以所谓"东方主义"（Orientalism）来命名他所认定西方文化传统中的一种关于"东方"的态度时，显然未曾预料这个学术术语竟会产生如此大的影响和连锁反应。他最初提出所谓"东方主义"的问题时，基本上仅限于想象的层面：现当代的欧洲人尤其是英国人和法国人，他们一说起东方，脑海中就会浮现出一个充满浪漫色彩和异国情调的人文地理图像，那么，这个可称为"东方主义"的形象究竟是怎么形成的呢？按照这样的思路引伸下去，我们就会看到，"东方"向来与欧洲有着特殊密切的关系，这一片"东方"曾

是欧洲诸国富饶而年头久远的殖民地，欧洲人在那里曾有过特殊的经验，于是“东方”成了欧洲物质文明的不可或缺的组成部分……

赛义德发现，这样追问下去，“东方主义”可以有三层意思：首先，它是覆盖了某一片“领域”（a field）的一门学问，有关东方问题的教学、写作和研究一应俱全地都包括其中，如果作纵向的学科划分，它则包括人类学、社会学、历史，甚至于语义学等多项学科。由于这一领域的研究很大程度上与欧洲殖民主义的历史纠缠在一起，所以今天的专家学者们已越来越不喜欢这一意义上的“东方主义”，遂改称为“东方研究”（Oriental Studies）；其次，与以上学术仍有一定的联系，但把它看作是建立在东西方本体论和认识论的差异和特点之上的一种思维方式。西方相当多的诗人、小说家、哲学家、政治理论家、经济学家、甚至殖民帝国的执政官员，看来都接受了这样一种所谓东方和西方之间的根本差别，当他们需要描写东方、东方人时，他们便以此作为理论建构、文学创作、社会描述和撰写政治报告的出发点；“东方主义”的第三层意义则介于以上两者之间，但更具有一种历史的确定性：具体地则是指自 18 世纪以来西方在论及东方时所形成的某种不成文的定式在主宰和统治东方，向东方施加权威，以及对东方进行认识建构时的一种为西方所特有的风格（a Western style）。[72]

第二次世界大战结束后，亚洲、非洲、拉丁美洲一大批过去的殖民地获得了政治上的独立，国际力量的对比发生了划时代的变化。如果说这些殖民地过去由于被剥夺了代表自己的权利，从来都是由别人代言，那么，当它们获得政治独立以后，首当其冲的一件事就是要找回那本属于自己的声音。所以，战后所

谓"非殖民化"(de－colonialization)的进程，显然就不只是一个政治问题和经济问题，它同时也应是一个在文化表征(cultural representation)层面上把曾经被殖民主义颠倒了的历史重新颠倒过来的问题。对于这个问题，我们是一向有很清醒的认识的。解放以来，在中国共产党的领导下，这件事一直抓得很紧，而且非常有效。应该说，这个问题在我国已经基本解决。然而，在世界其他地区的许多获得了独立的前殖民地国家中，正如赛义德所说，虽然人民的政治觉悟和历史觉悟也在不断提高，但由于这样那样的原因，这个问题却始终没有得到解决。政治上素向敏锐的赛义德意识到，这是一个历史的召唤，于是，他不失时机地把一个非常敏感的政治问题提到了西方学术界的台面上：伴随着西方在政治上和经济上向东方的扩张，我们是不是还应该看到，在"想象"和"文字表征"的层面上，也同时存在着一个"将东方东方化"(Orientalizing the Oriental)的过程？这一过程，就是他所说的流行于西方的那套"东方主义"话语形成的过程。如果在这个问题上取得了共识，那么从这个问题切入进行考察和分析，西方文化如何在政治、军事、社会、意识形态、甚至文学想象的各个层面上来把握"东方"的问题，即可迎刃而解了。明确了《东方主义》的主题，我们也就会明白，尽管赛义德本人是一位文学理论家和文学批评家，但他这部《东方主义》，在更严格的意义上却应该说是一部地缘政治学的专论。

既然涉足政治，那么《东方主义》在政治上产生一系列令赛义德始料不及的反响，也就不难理解了。确如赛义德自己所说，《东方主义》问世十七年来，英美学界对此书的大多数评价是"积极热情"的，当然该书的政治锋芒也招至了一些人"非常强烈的敌意"，还有一些人则表现为"不理解"。在所有这些反响中，他

认为最有必要作出解释的一点，就是他的敌人和同情者都不约而同地认为他是在“反西方”(anti－Western)。当然，明眼人应该看出，真正令他难以下咽的反倒是来自同情者的颂扬。他们将东方主义现象等同于整个西方的代表或缩影，进而将整个西方视为阿拉伯和伊斯兰世界的敌人，也是伊朗、中国、印度以及其他许多曾遭受殖民主义统治和欺凌国家的敌人；持更极端观点者甚至认为，既然西方及其炮制的东方主义欺凌伊斯兰和阿拉伯各民族，那么东方主义和东方主义者的存在，便反证了其对立面伊斯兰存在的理由和完美。在持这些观点的同情者看来，赛义德显然已经成了受西方殖民主义压迫国家、特别是阿拉伯和伊斯兰世界的旗手。

面对这样的“殊荣”，虽然是阿拉伯血统，但从小受西方教育而长大、现在是美国哥伦比亚大学的校级终身教授的赛义德，也感到实在有点担待不起了。于是，借着《东方主义》再版的机会，赛义德撰写了一篇长长的“后记”，为他撰写《东方主义》的动机、所持的立场、以及理论上一些容易引起误解的观点极其认真地进行了一番解释和辩护。这篇“后记”经作者本人压缩后，另行起名为“东方不是东方：论东方主义时代之行将结束”，在英国《泰晤士报文学增刊》上作为重头文章发表。[73]

赛义德的自辩确实太意味深长了：从表面上看，他是试图驳斥那些至今仍坚持东方主义立场的批评，廓清思想理论界对他的某些误解，然而，他的一个更主要的目的，则是对所谓“后殖民”批评立场重新加以界定，小心翼翼地不使他一开始就试图限定于学术范围以内的讨论越界，被卷入到阿拉伯和伊斯兰世界与以美国为代表的西方之间尖锐复杂的政治矛盾和冲突之中。而他尤其注意的是，不使他的“东方主义论”与萨缪尔·亨廷顿

(Samuel Huntington)的"文明冲突论"搅和到一起。他这一番用心良苦的解释，无意之中却流露出了"后殖民"批评本身的局限。

首先，自辩的标题"东方不是东方"就有点令人费解。从字面上说，它是对英国作家吉卜林(Rudyard Kipling)一句名言"东方就是东方，西方就是西方"的反其意戏仿，但赛义德却另有深意。他在初版《东方主义》中曾对此作过说明，遗憾的是未引起读者的足够重视。这一点实际上也正是笔者在这本书中所反复强调的：所有后现代主义的论著，都仅仅是一种文本和话语层面上的运思和建构，而这种文本建构则是以拒绝一切"本质主义"为认识前提的。果然，赛义德在他的自辩中又反复强调说，《东方主义》的一个基本观点就是"公开地反本质主义"，它"从根本上就怀疑有所谓'东方'和'西方'这样一些分类概念，而且也千方百计地避免'捍卫'、甚至避免讨论所谓东方和伊斯兰的问题。然而，尽管他已明确声明他根本没有兴趣，也没有能力去展现真正的东方和伊斯兰，他的《东方主义》在阿拉伯世界却仍然被视为是对伊斯兰的同情和捍卫。"那么，这样的误解又是怎样产生的呢？说到底，这还是因为相当多的读者对"后现代"文论的游戏规则不理解的缘故。赛义德解释说，"我所做的就是要显示，任何一种文化的发展和维持，都有赖于另一种不同的、相竞争的'异己'(alter ego)的存在。一种自我的构成，无论是东方还是西方，法国还是英国，……最终都是一种建构即确立自己的对立面和'他者'，而这些'他者'，实际上又总是通过不断的对于'他们'与'我们'之间区别的阐释和再阐释而实现的。每一个时代和社会都在再创造自身的'他者'。"说来说去，赛义德的意思已经非常清楚：他说的并不是实际的东方，他更无意去进一步探讨当今东方所面临的各种实际的矛盾和问题，他所关心的只是由

文本建构起的、帮助西方人认识自己的那个“东方”，所谓“东方不是东方”，其旨意即在此。

可是，《东方主义》难道就真是像赛义德表白的，仅仅是“为了知识自身进步的目的所进行的一种多元文化的批判”？这显然也不符合事实。所有“后现代”的文论家都推崇所谓没有终极所指的能指符号的置换游戏，然而他们自己所撰写的文字，却又没有一个不是实实在在地有所指的，他们颠覆现行意识形态的意图也总是可感可触的。因此，正如“东方主义”不仅是一种纯学术的构想、它同时也是西方殖民主义的实际帮手一样，赛义德的《东方主义》显然也并不仅仅是不带有某种政治目的的文本游戏。就在他的这篇自辩中，赛义德对于《东方主义》在阿拉伯世界所引起的反响显然是喜不自禁的，然而兴奋之余，他似乎又多少有些担心，担心封他为阿拉伯和伊斯兰世界政治代言人一类的过分吹捧，最终将影响到他在西方学界的形象和地位。所以他反复地强调不要将他的这部著作作简单化的理解和比附。赛义德的这种两面的心态，其实已触及到了包括“后殖民”批评在内的所有“文化批评”或“文化研究”的一大症结：即这些批评更大程度上是西方学术自身的反思，它们所提出的问题和思考的角度，其出发点不是阿拉伯世界、第三世界、印度或中国……，如果谈到第三世界，谈到“东方”，那也是作为“西方”的对立面和“异己”，作为西方的“他者”而讨论的，这一讨论所针对的听众对象，从根本上说也不在“东方”和“第三世界”。正是在这一点上，笔者认为我们第三世界的学者在评介此类似乎与我们相关的论题时，必须有一个清醒的认识，也就是说，我们应该有自己的问题意识，即从自己的实际出发提出需要解决的问题，而不要把西方“后现代”文论家们的关怀，误以为就是我们自己的问题所在。

其实，即使在西方学界内部，认为"后殖民"文化批评与当下的社会政治经济实际状况相脱节的批评意见也已经出现。赛义德本人对此也是有所觉察的。现在，西方政治经济学界对所谓"全球化"(globalization)的研究呼声很高。所谓"全球化"，意指一批金融精英将自己的势力扩展到整个世界，造成商品和服务业价格指数的升扬，使财富再度由本来就贫困的非西方国家流向本来就已经十分富裕的西方国家，出现了一种新的跨国秩序，使国与国的界线名存实亡，劳动力和收入都由世界性的巨头所控制。当前，从全球范围看，可以说基本上形成了一种南方隶属于北方、服务于北方的态势，这意味着殖民主义统治实际上又回来了。面对这种局面，西方已有一些社会问题专家尖锐地指出，当务之急是从政治上、经济上对这个社会进行反思，而知识界冒出来的所谓多元文化批评，后殖民文化批评之类，究其本质则是一种对于现实问题的回避，一种"自我欺骗"，或者说是"文化上和智性上的倒退"。

对于上述这种批评，赛义德作了自我辩护。他说，人们通常把"后现代主义"和"后殖民主义"当作两个相关相通的话题，而且把这两个话题都追溯到他的《东方主义》。然而，赛义德认为，这二者之间实际上有相当大的区别。他认为后现代主义内含着极为明显的欧洲中心论的偏见，在理论上和审美倾向上，它侧重于局部、偶然、拼贴，把历史看得无足轻重，尤其推崇商品化，然而，后殖民主义的批评自提出之日起，就是一种政治立场非常明确的关于主宰和控制等问题的研究；后现代主义强调所谓宏大叙述的消亡，再也不谈有关人的解放、对于人的思想启蒙等重大问题了，而后殖民主义批评却正好相反，它从来都强调宏大叙述存在的必要性，尽管在如何具体实施的问题上，它还没有来得及

考虑。赛义德认为，指责后殖民主义批评从来就不关注具体的、地区性的实际问题是不对的，应该看到，它的各项具体的论点实际上都与一个更大的关怀联系在一起，都要回到解放问题，回到对历史和文化的修正和改写的问题上。公允地说，后殖民主义的文化批评，乃至后现代主义的文化批评，这些毕竟都是认识层面和理论层面上的讨论。从政治和经济的角度对于世界范围内新殖民主义化的问题进行考察当然必要，但这也并不意味着从文化和文本的层面的审视就是“自我欺骗”或“倒退”。以《东方主义》为例，它对于一个长期被认为是无须置疑的问题的“再思考”，对于历来的经典文本的“再阅读”，以及对于以往的认识假设的“再审视”，毕竟还是在一定程度上丰富和加深了我们对于资本主义文化的认识。

2. 霍米·巴巴：“后殖民主义”的理论拼贴

正如所有当代文论流派所经历的那样，“后殖民”作为一个理论术语自提出之日起也引发了十分激烈的争论。提倡者试图以“后殖民主义”作为收拾解构主义留下的碎片的有效工具，依靠其轰动性的“标语效应”，开拓出一片可供激进的年轻学者进行文化干预的空间；而反对者则认为“后殖民主义”中的“后”企图把殖民主义以外的人类文化样式统统压缩其中，这一提法本身即已内含了把欧洲文化作为历史正统和中心参照的认识前提。他们认为，作为单数的“后殖民主义”是一种全景式的世界观，由于其所指宽泛和抽象，很容易抹杀现实政治的复杂性。而“后殖民主义”中被抽去了历史内容的词语，例如“他者”、“主体”、“能指”、“所指”、“后殖民”等，尽管有其学术专门化的市场效应，但很可能又会引出将至关重要的地缘政治特征放大到极

限，以致无从把握的危险。总之，提倡者和反对者都振振有词。这一事实本身说明了"后殖民主义"在理论上自我完善的必要性。

"后殖民"这一问题要在理论上站得住，其实主要应解决两方面问题：一是要明确自己的认识对象，即它作为一个理论范畴所应有的外延和内涵；二是方法论的问题，究竟应该将哪些理论概念吸纳过来，作为自己的批判的武器，而在吸纳这些理论概念的过程中又要对它们进行哪些改造加工的工作。这里当然就又引出了对于一系列子范畴的定义和阐发。在上一节有关赛义德的评述中，我们不难看出赛义德的工作主要集中在前一方面，他所谓"东方主义"的提出，的确为"后殖民主义"的文化研究清扫出了一片可以大做文章的领地。但是就"后殖民主义"文化研究本身所涉及的理论问题，赛义德并没有作进一步的阐述。这后一方面的工作，最有建树者应数霍米·巴巴，他的一部《文化的定位》（*The Location of Culture*，1994）可视为"后殖民主义"文化批评在理论上进入了成熟阶段的标志。

名曰"文化的定位"，霍米·巴巴实际上所讨论的，是特定的"后殖民主义"文化研究的定位问题。说"后殖民主义"文化研究的定位，也容易引起一个误解，似乎存在着一种本质上可定义为"后殖民主义"的文化，如果这样理解，则大大偏离"后殖民主义"批评家们的本意，而且尤其偏离了霍米·巴巴自己的本意。与我们先前所反复强调的一样，"后殖民主义"的文化研究只是一种新的视角，一种对于既定文化的新的提问和新的考察。在这个意义上，霍米·巴巴的理论建构仍可说是一种"旧瓶盛新酒"，即根据新的需要对于迄今已有理论的再阐释和重新组接。细细分析起来，可以说他是把后现代主义（詹明信、利奥塔）、后结构主

义(福柯、拉康、巴特)、解构主义(德里达、德曼)、新历史主义,以及巴赫金的对话理论、赛义德的“东方主义”假说、法朗士·范农(Frantz Fanon)关于殖民地意识主体性的心理分析等,重新熔于一炉,然后锻铸出一柄得心应手的利剑。

霍米·巴巴切入文化的位置在哪里呢?不是既定的“中心”,也不是“主流”,而是他所谓的“……外”(the realm of the beyond)的那一片未予界定的领域。究竟是什么之“外”?这涉及到一个划“界”的问题,这就得先行确定一条所谓的“边界”(border, boundary)。

划界的问题按说并不是一个新问题,以往所有的批评流派都必须划定自己的认识疆界和认识对象的疆界。比如叙述学、符号学的阐释,它们首先就要将所涉及的符号指义系统的疆界,其所用代码的疆界,各种语言行为、话语层面、转喻指代部分、语态或聚焦转换的特定疆界等,加以确定;在后结构主义批评中,隐喻在其意义所指消解的各个阶段,也都会引发关于意象的疆界的思考;而对于巴赫金来说,他的“对话”理论、“狂欢”理论则更是有赖于不同界域的确定及不同界域之间的交流:不同的话语、不同的文化、不同的历史时期、不同的叙述人,以及叙述人的具体言谈中所体现的各不相同的价值观等。

“后殖民主义”的文化研究也必须首先对自己的认识对象划界。霍米·巴巴发现,将文化问题置于“……外”的领域之中考虑,俨然已成为我们这个时代的一个转喻性表述,对于“……外”的文化,从来都很难有一个专门的命名,唯一可行的办法即采用目前通行的、却又引起很大争议的加前缀“后-”,如同我们所看到的“后现代主义”、“后殖民主义”、“后女权主义”……。按照他的理解,“……外”并不是一个新的界域,也不是告别过去,而是

一种转变、过渡的状态(a moment of transit)。他说，由于这一界域中的时间和空间交汇在一起，因而产生了一系列复杂的意象，差异性与同一性，过去与现在，内与外，包容与拒斥交织并存，令人目迷五色，方向莫辨。[74]他把这一文化疆界的划定搞得很复杂，其实无非是说后殖民主义的文化研究的认识对象是一个待建构的、开放性的、未完成的文本构成物，无非是说这种文化研究本身应是一种话语实践。这于是使我们想起了当年新历史主义的文化批评对于文化的定位。

与新历史主义一样，后殖民主义的文化批评所关注的也是异质文化之间的"商讨"(negotiation)和"杂交性"(hybridity)，这种异质文化之间的商讨不是一种绝对的否弃(negation)，而是一种将对立的或矛盾的成分同时给予表述的历时过程。在霍米·巴巴看来，异质文化之间势必发生碰撞，这种碰撞无论是敌对性的，还是互补性的，都是一种话语的实践。它们在表征层面上所反映出的文化差异，决不能迫不及待地就认为是一成不变的传统中的既定的种族属性和文化属性。因为文化差异的社会表现，是一个非常复杂、而且持续不断的"商讨"行为，"商讨"的目的就是要设法使历史转变过程中产生的文化的"杂交性"得到肯定。至此，我们或许可以说霍米·巴巴对"后殖民主义"文化批评中关于文化的定位与新历史主义基本相同。

然而，在以下两个方面，霍米·巴巴所谓的"文化"定位则需要做一点解释。首先，正如我们在新历史主义一节已经指出的，新历史主义的"商讨"较多得益于西方马克思主义关于意识形态与经济基础相互作用的论述，而霍米·巴巴的理论依据，则出人意外地来自拉康。拉康曾有言：当一个历时过程受到干预而中断停顿下来以便对它进行审视的时候，这也就是有可能对某个

主体产生意义的时候。霍米·巴巴自称由此得到了启发，从而引申出了他的异质文化之间的“商讨”说。(p. 191)这一点之所以有必要强调，是因为它或许可以解释为什么霍米·巴巴的“商讨”更看重的是文本、象征、语言层面上不同文化体系的交接和渗透，而不像新历史主义的批评那样，更多关注的是意识形态与社会政治经济体制之间的互动。

第二点，我们看到不少学者都趋于强调霍米·巴巴的“商讨”理论中明确表现出的“少数者话语”的立场，认为他不仅明确主张、而且切实地鼓励被压制的、非主流的、边缘性的弱势文化对于占统治地位的殖民文化进行改写，有人甚至因此而将他视为“第三世界”文化批判的旗手。对于这一段话的前半部分，这也许是应该肯定的事实。但是，笔者认为，如果因此而对其政治主张寄予过高的希望，则恐怕又是对于“后殖民主义”的局限性认识不足了。因为在这一点上，霍米·巴巴与赛义德其实是差不多的。也就在这同一本书中，他就明明白白地写着：“我并不希望我的‘商讨’的概念与某种工联主义式的改革混淆，因为这里并不进行政治层面上的探讨。通过‘商讨’，我只是想提醒人们对于‘复述’结构的重视，这种复述结构所揭示的，只是在对矛盾冲突给予言说、而并不将矛盾提升到更高层面或获得超越时可能的政治动向。”(pp. 25 - 26)而他接下去的话就更能说明问题了：“……政治过程中理论的作用是双重的。它使我们认识到，我们的政治性的所指和先决考虑人民，社团，阶级斗争，反种族主义，性征区别，反帝目的，黑人的或第三种视角等在最基本的、客观自然的意义上都是不存在的。而且，它们又不表现为一个统一的政治对象。它们之所以有意义，乃是因为它们是在女权主义、马克思主义、或‘第三种影院’、或任何什么别的话语中的

建构，这些话语优先考虑的目的阶级，性属或‘新种族性’等都处于历史的或哲学的矛盾之中，或者必须与其他的目标相参照才能存在。”(p. 26)已经再明确不过了，霍米·巴巴更加关注的是文本的层面，话语的层面，而不是实际的政治斗争。

3. “后殖民主义”：前殖民地国家中的文化反思

在本节的一开始，我们曾说到对所谓“后殖民主义”的文化批评是否应当作一种思潮还有点疑问，这实际上是以欧美主要文化大国作为考察对象时的一种感觉。因为从另一个角度看，所谓“后殖民主义”的文化批评，其实更主要是一些过去曾经是殖民地的国家例如加拿大、澳大利亚、印度、加勒比地区、一些非洲国家等对于自身文化所进行的反思。这一文化反思势必要涉及对以往那一段殖民文化的重新认识和重新评价的问题，而这种重新认识和重新评价又不是孤立地进行的，不是在一种文化沙漠的状态下进行的。我们不妨看一看霍米·巴巴本人在这一问题上的一段表述：重构文化差异的话语所需要的还不仅仅是文化内容和象征的改变；在同一个表征的时间框架中进行置换是永远不够的。需要对社会历时性来一个大变动，以便有可能撰写新生的历史，即所谓让包容文化特性是“符号”重新发出声音。(p. 171)这里我们尽量采取了直译的办法，目的是为了让读者对霍米·巴巴所使用的语汇有一点感性的认识。很明显，他使用的全部语汇和所表达的观点，可以说是当代欧美学界最典型的后结构主义文论家和批评家所惯用的语汇。这个例子可以充分地说明：即使是有意要改写殖民意识和殖民话语的“后殖民”的批评家，只要他/她想跻身西方学术体制之中，就必须学会、并熟练地使用这一套话语。于是所谓的“后殖民主义”的研

究，往往就成了这样一种情况：它首先是重新回到那个曾铸造了自己这段殖民主义文化传统的西方大文化背景之中，使用的是这个大文化背景所提供的最新式的理论武器，而它所要做的事情，则是把对于殖民主义文化的改写与整个西方学界的理论反思、文化反思、学术反思相接轨。詹明信早就注意到了这一现象，他称之为"民族状况的国际化"。[75]

这里隐含了一个很严肃的问题：即"后殖民"的文论家和批评家还有没有属于他本真的、未受新殖民主义污染的自我和话语体系？如果回答是否定的或几乎是否定的，那么，"后殖民"文论家应采取什么对策？近年来，这个问题已经引起了一些"后殖民主义"文化批评学者，特别是第三世界、前殖民地国家人文学者的高度重视和严厉的批评。

以往相当多的"后殖民"问题的讨论，几乎都要从讨论"后现代"、"后现代主义"开始，似乎"后现代主义"是讨论"后殖民主义"的前提，或不可或缺的参照。看来这里确实有必要澄清一些误解。作为当代西方学界本身的一个学术热点，"后殖民"文化理论与"后现代主义"的思潮的确有不解之缘，它在认识假设、立论基础、概念术语等各方面都与后者相接相通。但我们已经反复强调了，这种"后殖民"的文化研究只是当代西方学术本身的一部分，它对于我们，对于第三世界，对于前殖民地国家的文化研究有无启发，有无可借鉴之处，这都是必须慎重对待、仔细分析的复杂问题，不是可以照抄照搬的。如果简单地照抄照搬，那将是什么后果呢？美国最有影响的文论学刊之一《批评探索》（*Critical Inquiry*）的主编米切尔（W. J. T. Mitchell）指出，把第三世界的"后殖民"文化研究纳入所谓"后现代主义"的视界，其结果是令人沮丧的老一套："殖民地"又一次为欧美的批评和理论行当提供

"原材料",而后者则把宣布真理和进行评判的权利据为己有。于是,最重要的新文学从殖民地那些过去曾经在经济上和军事上被主宰的地区和人民产生出来,而最有启发性的文学批评则从曾经主宰它们的帝国的中心欧美工业国家向外辐射。[76]

然而,处于欧美文化中心以外的"边缘"地位、尤其是第三世界的一些学者,对这一问题则更加敏感,批评也愈加尖锐。一些非洲裔学者和理论家已对"后殖民"文化研究中所谓的跨文化比较提出了怀疑,认为这种比较将白人与黑人的价值观并列,将殖民者－侵略者与土著人同等看待,这样忽视文化差异的结果,只能是复制过去的帝国主义政治和文化。现在,一些澳大利亚学者和评论家已经明确表示,要从根本上拒斥以欧美文化为参照的文化比较,主张把澳大利亚文化看成是一个自成一体的现象,完全按照本土的观念和术语来进行阐释。而加拿大学者库姆库姆·桑伽里(Kumkum Sangari)对于"后殖民"文化研究步西方后现代主义后尘的尖锐批评,则更是切中要害,很有代表性:

> 一方面,整个世界便许配给了西方;一种欧洲中心的视角……被用来观照第三世界的文化产品;一种特别的怀疑主义像随身用品和认识器械一样,走到哪里带到那里,成了一种观察事物的方式;而所谓后现代的问题观则成了看待整个世界文化产品的一个框框。另一方面,西方向整个世界扩张;晚期资本主义把全球一股脑儿地蒙罩上,将整个文化生产都一律看待(或近乎一律看待),从一定程度上说,这就是一种如果考虑到第三世界不同的经济、阶级、文化构成就必须拆解、然而却几乎未被拆解的"宏大叙述"。从这一立场产生的写作,无论它对殖民话语的批判是多么的尖锐,

却总是使那个“民族”(nation)可悲地失去其积极思想的能力，说是这也要变，那也要变，然而实际上是什么也变不了……。这样的怀疑主义，既不考虑所谓后现代的意义危机并非每个人的危机(即使在西方也不是)这样一个事实，也不考虑存在着各种各样的非本质化的形式，这些形式都有各自的社会和政治的基础，如果要在其他国家实行变革，就应该考虑不同的视角、目的和策略。[77]

桑伽里这里所表现出的堪称是一种真正的主体意识。面对铺天盖地而来的所谓“后现代”大潮，他是那么的自信和清醒。以怀疑主义为基本特征的“后现代主义”认识论，认为整个世界都发生了意义的危机，说实话，这充其量也只能是那些持这一观点的人的一种假说(a hypothesis)。他们所认定的这种危机感，第三世界国家的人，历史传统和文化现状都不相同的人，为什么就非要认同、而且还亦步亦趋地附和呢？1992 年，笔者曾应鲁迅文学院之邀作关于西方后现代主义思潮的讲座，演讲结束时曾发表这样一个观点：西方后现代主义文论家是在通过一面镜子反观他们身在其中的现实世界。是他们自己把手上的这面镜子摔破的，破镜不能重圆，于是他们便认为原先那个完整的世界也不复存在了。什么“深度阐释模式”的消失，什么“拼盘杂烩”，什么“内在的不可确定性”，什么“不可通约性”(incommensurability)等等，用后现代主义文论家自己的话来说，这一切也统统可归结为一套“话语”。其实就在我们对西方后现代主义种种惊世骇俗的观点进行讨论的同时，你向窗外望去，难道你不认为我们生活的这个世界实际上是很健康的么？工人在生产，农民在种地，商人在做买卖，学生在课堂里专心听

讲，街上人群熙攘，车水马龙……。这个社会难道就没有问题了？当然也不是，或许问题还很大。但是，我们可以肯定地说上一句：几乎所有的实际问题，都离后现代主义理论家们的描述太远太远了，这个世界实在不是为了后现代主义者们的理论才存在的。笔者今天仍坚持这样一个观点。后现代主义不是口口声声说"宏大叙述"不复存在了吗？那么，对于所谓"后现代"的状况，是不是也应该就具体的问题作具体的分析呢？我想，桑伽里的话为我们所有第三世界的理论工作者敲起了警钟：我们千万不能失去自己积极思想的能力。

注 释

[1] Fredric Jameson, *The Political Unconscious*: *Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press, 1981, p. 21.

[2] 笔者这里对德里达哲学思想的归纳，以及所引出的结论可能是过于简单的，其根据主要是德里达《论书写学》的前两章和译者 G·C·斯皮瓦克为该译本所撰写的长篇序言。在日后关于"解构"的论战中，德里达又不断补充和引申自己的论点。公允地说，德里达的解构主义哲学思想，远比一般见诸报端的对他思想的归纳要复杂得多。对于"解构"希望有一个全面了解的读者，还应阅读德里达 70－80 年代的一些论著。

[3] Michel Foucault, "Truth and Power," in *Power/Knowledge*, New York, 1980, pp. 109－133, here p. 131.

[4] M. Foucault, *The Order of Things*: *An Archaeology of the Human Sciences*, Vintage Books, 1973, pp. xxiv.

[5] Ibid. p. 387.

[6] 参见理查德·罗蒂，《后哲学文化》，上海译文出版社，1992 年，第 96 页。

[7] Paul de Man, *Blindness and Insight*: *Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, University of Minnesota Press, 1971, Second Edition, Revised, 1983, pp. 102－103.

[8] 同注[6],第113页。

[9] 同注[7],第25－28页。

[10] 卡尔·马克思,《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,见《马克思恩格斯选集》,人民出版社,1972年版,第9页。

[11] 参见 John M. Ellis, *Against Deconstruction*, Princeton University Press, 1989, pp. 18－66, esp. pp. 63－65.

[12] M. H. Abrams, "How to do Things with Texts," *Partisan Review*, 46, No.4 (1979), pp. 574－575.

[13] 例如米勒为《文学理论的未来》一书所撰写的论文《文学理论在今天的功能》,他于1994年底在中国社会科学院外国文学研究所所作的演讲,都贯穿了这一主题。参见J·希利斯·米勒,《美国的文学研究新动向》,载《外国文学评论》1995年第2期,第108－117页;又见 Ralph Cohen, ed., *The Future of Literary Theory*, Routledge, 1989, pp. 102－111.

[14] Richard J. Bernstein, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, The MIT Press, 1991, p. 324.

[15] 参见 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979; R. Rorty, Introduction to *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, 1967.

[16] R. J. Bernstein, The New Constellation, p. 324.

[17] Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers* Vol. 2, Cambridge University Press, 1991, p. 24.

[18] 参见 Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowl-edge*, University of Minnesota Press, 1984, p. xxiv.

[19] 参见 Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982; 另见(美)理查德·罗蒂著《后哲学文化》,上海译文出版社,1992年版,第13－15页。

[20] 同注[14], p. 324.

[21] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, 1978, pp. 147－149.

[22] Ernest Mandel, *Late Capitalism*, London, 1978, p. 387.

[23] Fredric Jameson, "Forward" to *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, by Jean－Francois Lyotard, University of Minnesota Press, 1984, pp. xiv－xv.

[24] 这里对于西方"后工业化"社会中"知识"合理性变化的论述,参考了 Jean－Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, esp. pp.3－5; pp. 9－10; pp. 31－35;p. 36.

[25] 理查德·罗蒂,《后哲学文化》"作者序",第 12 页。

[26] 参见 Niklas Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Neuweid: Lucht－erhand, 1969,转引自 Lyotard, pp. 46－47.

[27] 西方研究型大学的体制和使命的提出和定型,通常追溯到 19 世纪根据魏尔海姆·冯·洪堡的构想而创立的德国柏林大学。其两大使命,一是进行批判性的思考和研究;二是教育培养国家所需要的人才。

[28] J. Hillis Miller, The Ethics of Reading, New York: Columbia University Press, 1987, p. 36.

[29] 以上有关新实用主义与西方传统哲学分野的叙述,参考了理查德·罗蒂《后哲学文化》一书的第 6 章《反本质主义和文学左派》,上海译文出版社,1992 年,第 140－141 页;另又见 Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, 1991, pp. 1－3.

[30] Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, vol. 2, p. 2.

[31] Martin Heidegger, "Enrwurfe zur Gesschichte Seins als Metaphysik," in *Nietzsche II*, Pfulingen: Neske, 1961, 455ff. Quoted from Richard Rorty, "Heidegger, contingency, and pragmatism," in *Essays on Heidegger and Others*, pp. 27－28.

[32] Richard Rorty, "Heidegger, Contingency, and Pragmatism," in *Essays on Heidegger and Others*, p. 29.

[33] Martin Heidegger, "Letter on Humanism," in *Basic Writings*, ed., by David Krell, New York: Harper and Row, 1977, p. 194.

[34] Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, And Truth: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, 1991, pp. 93－94; p. 95.

[35] 参见刘放桐等编著,《现代西方哲学》,人民出版社,1981 年,第 7 章;尤见第 261－262 页。

[36] Van Wyck Brooks, *America's Coming-of-Age*, Doubleday Anchor. 1958; orig. ed., 1915, p. 5.

[37] 关于美国的清教传统的分析和评价,包括对布鲁克斯提出的美国文明发源说的再认识,可参见 Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, 1976, pp. 55－58.

[38] 同注[36]Brooks, *America's Coming-of-Age*, p. 10.

[39] Jonathan Culler, *On Deconstruction*, Ithaca: Cornell University Press, 1982, p. 61.

[40] Andreas Huyssen, "Mapping the Postmodern," *New German Critique*, Vol. 33, Fall 1984, pp. 27－28; Also see a slightly shortened version in Linda J. Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism*, New York and London: Routledge, 1990, p. 250.

[41] 南茜·弗雷泽和琳达·尼可森的论文《无哲学的社会批判》一开始就提到女权主义和后现代主义关系的研究者寥寥,该文的注释 1 检索了涉猎这一话题的论文和专著,本文以上列数的书目参考了此注释。

[42] 此语取自著名女权主义批评家 S. Gilbert 和 S. Gubar 合著的讨论女性文学传统的一部专著的书名。

[43] 参见 Linda J. Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism*, Routledge, 1990, pp. 32－33.

[44] Gayatri Chakravorty Spivak, "Feminism and Critical Theory," in *In Other Worlds*, New York: Routledge, 1988. 中文译文参见张京媛编,《当代女性主义文学批评》,北京大学出版社,1992 年 1 月,第 303－331 页。

[45] 同上书,第 306 页。

[46] 同上书,第 306－307 页。

[47] Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, New York: Bantam, 1970.

[48] 同注[43], pp. 34－35.

[49] Helene Cixous, "Sorties," in *Cixous and Catherine Clement*, La Jeune Nee, Paris: Union generale d'editions, 1979, pp. 114－275. Critique of the

opposition man/woman. c. f. Jonathan Culler, *On Deconstruction*, p. 165.

[50] 以上关于法国女权主义理论家的观点均转引自 J. Culler, *On Deconstruction*, pp. 172－173.

[51] 盛宁,《新历史主义》,台湾扬智出版社,1995;《历史·文本·意识形态:新历史主义的文化批评和文学批评刍议》,见《北京大学学报·哲学社会科学版》No. 5, 1993.

[52] 参见 Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, 1980, pp. 3－4; p. 179.

[53] J. Hillis Miller, "Presidential Address (1986): The Triumph of Theory, the Resistance to Reading, and the Question of the Material Base," *PMLA* 102 (1987), 281－291; 283. Also in his "The Function of the Literary Theory at the Present Time," in Ralph Cohen, ed., *The Future of Literary Theory*, Routledge, 1989, pp. 102－111.

[54] Stephen Greenblatt, "Shakespeare and the Exorcists," in Robert Con Davis and Ronald Schleifer, eds., *Contemporary Literary Criticism*, New York and London: Longman, 1989, p. 429.

[55] Stephen Greenblatt, "Towards a Poetics of Culture," in H. Aram Veeser, ed., *The New Historicism*, New York: Routledge, 1989, pp. 1－13.

[56] Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negotiations*, University of California Press, 1988, p. 5.

[57] 这一点显然是对米勒的误解。其实米勒文中提及的语言和社会、历史的对立,是对学界一种流行意见的转述,并非他本人的看法。他在近年来所发表的一系列文章中都一再强调解构主义并不是脱离历史、脱离政治的纯语言修辞性的批评。我们前面所提到的《文学理论在今天的功能》一文,对这一论点进行了详尽的阐发。

[58] Louis A. Montrose, "The Poetics and Politics of Culture," in H. Aram Veeser, ed., *The New Historicism*, Routledge, 1989, p. 15; pp. 16－17.

[59] 同上, pp. 19－20.

[60] 参见 Brook Thomas, *The New Historicism and Other Old-Fashioned Topics*, Princeton University Press, 1991, p. 32.

[61] Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, Cornell University Press, 1981, p. 82.

[62] Elizabeth Fox -- Genovese, "Literary Criticism and the Politics of the New Historicism," in H. Aram Veeser, ed., *The New Historicism*, p. 214.

[63] Stephen Greenblatt, *Renaissance Self - Fashioning: From More to Shake - speare*, The University of Chicago Press, 1980, pp. 18 - 25.

[64] 同注[61],p. 216. 此文的中译本译为:"当代批评家倾向于认为,历史就是历史学家描写过去事情的方式,至于历史上究竟发生过什么事情,他们则不管……"。经与原文核对,译文中遗漏了"disproportionately"(不成比例地)这一表明作者对新历史主义持批评态度的重要字眼。参见张京媛主编,《新历史主义与文学批评》,北京大学出版社,1993年,第56页。

[65] Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth - Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, 1990, pp. ix - x. 以下出自同书的引文只注页码。

[66] Hayden White, *Tropics of Discourse*, The Johns Hopkins University Press, 1987, p. 122; pp. 123 - 125.

[67] 怀特本人对话语转喻论所受到的批评有一个很好的归纳,可参见 Hayden White, "Figuring the nature of the times deceased": Literary Theory and Historical Writing, sec. III, in Ralph Cohen, ed., *The Future of Literary Theory*, New York: Routledge, 1989, pp. 31 - 34.

[68] 《哥伦比亚美国文学史》主编埃默里·埃利奥特(Emory Elliott)教授1995年来华讲学,在一次饭后闲聊时他曾以此为例批评解构主义,我认为甚有说服力,转述在此以飨读者。

[69] Sarah Harasym, ed., *The Post - Colonial Critic Gayatri Chakravorty Spivak*, New York & London: Routledge, 1990, pp. 62 - 63.

[70] 斯皮瓦克是德里达《论书写学》一书的英译者,她对解构哲学和解构主义批评滚瓜烂熟。所谓被打上引号,在德里达的解构阅读程序中则意味处于"彼在"或"不在场"的位置,但它对于所讨论的"此在"是一种参照,一种不在场的影响力。

[71] Sarah Harasym, ed., *The Post - Colonial Critic Gayatri Chakravorty Spivak*,

New York & London: Routledge, 1990, pp. 38–39.

[72] Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Random House, Inc., 1978, "Introduction".

[73] 参见 Times Literary Supplement (TLS), February 3, 1995. 以下涉及赛义德的观点均参见此文,不另作注。

[74] Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York: Routledge, 1994, p. 1. 以下凡出自本书的引文只注页码。

[75] F. Jameson, "Foreword" to R. Retamar, *Caliban and Other Essays*, trans. E. Baker, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, pp. vii–xii.

[76] W. J. T. Mitchell, *Chronicle of Higher Education*, 19 April, 1989: B1–3. Quoted from Ian Adam and Helen Tiffin, eds., *Past the Last Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*, University of Calgary Press, 1990, p. viii.

[77] Kumkum Sangari, "The Politics of the Possible," *Culture Critique*, 7 (1987): 157–186, pp. 183–184.

第 3 章

人物论：众说纷纭的“后现代主义”

旷日持久的关于“后现代主义”的讨论，可以说是第二次世界大战以后、甚至本世纪以来西方思想理论界卷入学者人数最多、争论也最激烈的一场大论战。由于参战者几乎都是单兵作战，相互之间的“交锋”大大多于“交流”，所以简直可以说是一场大混战。从关于“后现代”的定义，到讨论中涉及到的大大小小任何一个问题，好像都有可能引起参战者的捉对儿厮杀。这幅令人眼花缭乱的场景，不禁让人想起《圣经》中关于修建通天塔的争吵。当然这是一种比喻夸张的说法，因为其中毕竟还有几位堪称“原创型”大手笔式的理论家(seminal authors)，他们提出的问题与概念，他们之间的争论，曾多少为某一个阶段、某一些问题的讨论定下一个基调和方向。

因此，在这一章中，我们打算选择这样几位“原创型”的大手笔作一点纵向的考察。由于笔者本人视野的局限，选择就难免不掺入人为的因素，难免不顾此而失彼。譬如有人可能会对加拿大学者琳达·哈琴(Linda Hutcheon)的落选提出异议。这或许是个缺憾。但公允地说，纵观她的两部有关后现代主义诗论

的专著，她真要跻身“原创型”理论家的行列，恐怕仍略欠火候。她只是引取了别人的酒麴，放在自己坛里而酿出了相当不错的美酒。相对而言，如果本书话题再进一步拓展一些的话，拉康对“精神分析学”所作的语言学再阐释，德鲁兹(Gilles Deleuze)和瓜塔利(Felix Guattari)的“反俄狄浦斯：资本主义与精神分裂”的论题，其实倒是可以单独成篇的。因为考虑到这些人毕竟在主观上没有参与所谓“后现代”讨论的意图，所以也就把这个话题省略淡化了。至于入选的几位，是否就一定够得上最重要的“后现代”理论家，恐怕也不能这么说，只能说他们在关于“后现代主义”的论战中起过相当重要的作用。这一章的按人梳理，当然也不能面面俱到，因为前两章里已经多少涉及到或讨论过他们的主要观点，所以这一章的重点将放在形成这些观点的语境上，或他们在具体的争论和交锋中所作的申发。鲍德里亚的情况比较特殊，前文中对他的观点基本上未予涉及，所以这里或许会多占一点篇幅。总之，在上两章对于后现代主义思潮作了整体描述的基础上，再对这几位较有影响人物进行一番聚焦分析，我们期望能受到某种点面结合的效果。

一　伊哈卜·哈桑

当伊哈卜·哈桑的重要论文集《后现代的转折》(*The Postmodern Turn*, 1987)最初被介绍到我国时，由于国内学人刚刚听说“后现代主义”这个术语不久，因此误以为这里的“后现代的转折”，大体上也应与罗蒂于六十年代中提出的“语言学的转向”一样，意指当时的西方理论思潮正在出现某种“后现代的转

折”。实际上，哈桑从来就没有这样的奢望，没有以他的一本论文集作为划时代标记的奢望。他在该书的“前言”中说得明明白白：“论集中的文章把注意力投向(turn on)西方的后现代主义问题，最后终于又离开了(turn away)这个问题。历时二十多年。这样，它们及时的转向(turn)反映了它们的作者的一段经历，重述了我们这个时代的一小段历史。而更重要的是，仔细选入此书的文章，与其说是为了认定关于后现代主义的某个陈述，不如说是为了回顾一下它所提出的各种问题，对这些问题再作一次模拟性的讨论，这样，也许就可以迎接另一个文化时刻的到来了。”[1]哈桑在这段开场白中一连用了三个驾车行驶意义上的“转向”，以此比喻他在过去的二十多年中“驶入”了一段关于后现代主义的讨论，现在他已经“驶出”了这一段，而这部论集就是他兜了这么一圈(a turn)的见证。所以，他的这部《后现代的转折》的更确切的意思应该是：“到后现代兜了一圈”或“在后现代兜过的这一圈”，很明显，他出版这部论文集，是一种卸甲挂靴的准备，或者到别的什么园地去兜风的开始。果不其然，三年后，他的《冒险的自我：当代美国文学中探险的模式》(*Selvesat Risk*：*Questin Contemporary American Letters*, 1990)问世，说明他又有了一次“文学的转折”。

因为哈桑宣布他已从后现代主义的话题告退，准备“迎接另一个文化时刻的到来”，于是我国学界的有些人也就紧跟着宣布“后现代主义已经过去，××主义已经到来”。很明显，这种认识不是把“后现代主义”看成是一种看问题的视角，而是把它当作是一个实实在在、边缘清晰的历史阶段。我们已经一再强调，人文思潮和学术争论是不能像唱大戏那样来个幕启幕落的。詹明信在进入 90 年代以后仍不断有论述后现代主义问题的重头论

著问世，例如，他于1991年末出版的《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》（*Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*），除第一、二两章为1984年发表过的专论，其余的七章和一篇超过百页的"结论"都是1988年以后研究的成果；而霍米·巴巴于1994年出版的《文化的定位》中，将近有一半的篇幅可以看作是后现代主义问题的直接延续。这些事实说明，在哈桑告退以后，后现代主义问题的讨论依然在进行，那么，我们也许应该反过来看一看为什么哈桑要先行一步？

说来也不奇怪，哈桑当年对于所谓"后现代主义"的发现，主要是从文学现象入手的。1967年，哈桑在《交流》（*Encounter*）上发表题为《归于沉寂的文学》（The Literature of Silence）的论文，论及当代文学中他所谓的"反文学"、"归于沉寂的文学"等难以命名的奇特现象；1970年，他在论文《批评的前沿：关于沉寂的隐喻》（The Fronpiers of Criticism: Metaphors of Silence）中，又进一步探讨了这种归于沉寂的文学的自我消解的特征。这里所谓的"沉寂"当然是一种隐喻。哈桑从亨利·米勒（Henry Miller）、杰克·克鲁亚克（Jack Kerouac）等人的小说中，从塞缪尔·贝克特（Samuel Beckett）的戏剧中，从塞林格（J. D. Salinger）后来的短篇小说中，发现后期的现代主义有一种抑或可称为"不在愤怒中爆发，即在愤怒中灭亡"的倾向，这种文学仿佛是《圣经》"启示录"，展现那只存在于想象之中的"世界末日"的景象，而从这个意义上说，这种文学或者成了纯粹的行动，或者是纯粹的游戏；作为一种认识客体的文学，它忽然变得毫无意义可言，它所呈现的一切要么是随意的陈列，要么就像一张白纸一样，任凭读者去构想其中的意义。而所谓"沉寂"，便成了文学对于本身所采取的一种新的态度的比喻。这种态度不仅对文学

历来被认为具有的一种特殊力量发起挑战，而且也向西方文明的种种根本假设和价值观发起挑战。哈桑发现，文学的这样一种特点是迄今为止所不曾有过的。因而，它应该有一个新的命名。但是，在这个时候，在哈桑所谓的进入后现代主义的“序曲”阶段，他唯一能想起的命名就是“归于沉寂的文学”。[2]

直到进入七十年代后，哈桑才第一次使用“后现代主义”的术语。但这时的“后现代主义”的提法，按照哈桑的定义，只是指“对于现代主义在其最具有预示性的时刻直接或间接瞥见到的难以想象之物所作出的一种反应”。[3]看来，这种反应仅仅是在某种特定的条件下出现的比较极端的反应。哈桑于是又设法对这一反应再作进一步的界定。他为这一类文学的“无以言表”和“自我质疑”的特性，找到了所谓“不确定性”(indeterminacy)加上“内向性”(immanence)这样一种表述，所谓“内向性”，就是指这种文学有一种“自我指涉”的特性，即文本的意义并不通向外部的客观世界，而只是存在于文本自身，只是揭示文本形成的过程。后来他又将两层意思合并，创造了一个新的词语：“不确定的内向性”(indetermanence)。[4]

哈桑从后现代文学的这种“不确定的内向性”出发，推及到整个后现代的西方文化，认为后者也普遍存在着这样一种自我矛盾、自我否定的悖论式的特点。根据这样一个认识，更确切地说，是根据某种对后现代主义的“经验”和“直觉”，他撰写了那篇很有影响的界定“后现代主义”概念的论文《后现代主义概念初探》(Toward a Concept of Postmodernism, 1982)。但在这篇论文中，哈桑所谓的“后现代主义”，仍主要是针对一种文学“现象”而言，“笼统地说可涉及整个西方社会，而具体地说则存在于文学”。也许是为了使他的定义更具有一种普遍性，他列举了各个

行当、各个门类、各个学科的一大串突出代表的姓名，他说，尽管他们根本无法形成统一的运动、流派，也不体现统一的认知范式，然而他们却能代表某些相互有联系的文化倾向、价值观，或相仿的态度，他把这些称之为“后现代主义”。他明明知道他这样对于“后现代主义”的命名是很不准确、很不到位而且很不稳定的，但他又不愿停止让这一命名获得一个准确内含的努力。那么怎样达到目的呢？他采用了一种类似于微积分以无限多的切线形成一个圆的方法，不厌其烦地将“后现代主义”与“现代主义”进行对比，以使人们越来越接近一个比较准确的“后现代主义”的概念。为此，他排列了以下的一个对照图表：

↕ **现代主义**	←－－－→ **后现代主义**
浪漫主义/象征主义	“虚构解决说”/达达主义
形式(联合的，封闭的)	反形式(脱节的，开放的)
目的	游戏
有意设计	无意偶然
等级秩序	无序状态
主控/逻各斯	耗竭/沉寂
艺术对象/完成的作品	过程/表演/发生
距离感	参与
创造/整体化	反创造/解构
综合	对立
此在	彼在
向心	放射
文类/界限	文本/互涉文本

语义学	修辞学
认知范式	符号范式
附属结构	并列结构
隐喻	换喻
选择	组合
独根/深度	散须根/表面
阐释/读解	反阐释/误读
所指	能指
供阅读的(Lisible)	供写作的(Scriptible)
叙述性/宏大历史	反叙述性/微小历史
主代码	个人习语
征候	欲望
类型	变体
生殖器/阳具	多形的/雌雄同体
妄想症	精神分裂
本源/原由	差异－延异/印痕
上帝圣父	圣灵
形而上学	反讽
确定性	不确定性
超验性	内向性

哈桑在列出了这么一长串的对比后声明说，尽管这种两分法是不稳定的、模棱两可的，尽管这里所谓的差异还会变化、延宕，甚至消失，而且，这两列作对照的概念也不是正好是一一对应的，现代主义和后现代主义中可以互换的例外也不计其数，但是，他仍然坚持认为，这右面的一行指向了所谓后现代主义的倾向，一种“不确定的内向性”，因此，这一对比可以使我们比较地

接近对“后现代主义”的一种“历史的和理论的界定”。[5]

但是，“不确定的内向性”是不是能够作为“后现代主义”的一种“历史的和理论的界定”，却仍是一个存疑的问题。我们前面已经说了，哈桑关于“后现代主义”的思考主要限于后期现代主义以来的“先锋派文学”、“实验性文学”他所谓的“归于沉寂的文学”。在他看来，从萨德（ Marquis de Sade ）到塞缪尔·贝克特，这种“归于沉寂的文学”所奏出的旋律，“传递出了语言、文化和意识的多种复杂性，它们既自我反诘，又相互质疑”，哈桑把这种复杂性归纳为“不确定的内向性”。

毫无疑问，哈桑所谓的“不确定的内向性”应该是西方当代文学的一个特点，或许还是很重要的一个特点，但是，他所获得的这一认识，并不是他认真地将这种文学置于它所处的时代，从文学与时代的关系上进行考察后所得出的结论，因此，“不确定的内向性”是不是对“后现代主义”的一个“历史性的界定”，便让人产生了疑问。所谓“后现代”的问题，其最重要的意义就是它提出了如何认识和把握当代资本主义社会的“当代性”（ the historicity of the late Capitalism）的问题。这里我们不禁想起詹明信的一句话：“最稳妥地把握后现代主义这一概念的办法，就是把它看作是在一个已经忘记如何进行历史性思考的时代里去历史地思考现实的一种努力。”[6]因为在詹明信看来，所谓资本主义的“现代化”，就是一个“自然”完全消失、“文化”变成“第二自然”的过程，在这一过程中，资本主义不仅“合法化”了，而且被定于一尊、变成了“铁板一块”，因此说“忘记了如何进行历史性的思考”，忘记了资本主义本身的“历史性”。而“后现代主义”，就是要去除资本主义为自己蒙上的这种神秘性，对资本主义进行重新思考，还资本主义以历史的本来面目。显然，哈桑的“不

确定的内向性"未能包括这样一番对于整个资本主义文化的历史性思考。

那么,"不确定的内向性"又是否能称得上对"后现代主义"的一个比较准确的"理论界定"呢?看来,这也是一个问题。哈桑所考察的"从萨德到贝克特"的西方当代文学,确实表现出一种意义的不确定性,表现出语言的自我指涉,自我质询,这种文学使迄今为止的几乎所有的文学概念作者、读者、阅读、写作、书本、文类、批评理论、以及文学本身,突然都变成了问题。但这样一种仅仅是从当代文学归纳出的"不确定的内向性"为什么能够概括整个"后现代主义"的本质属性,哈桑却没有作充分的论证。比如,"不确定的内向性"与"后工业化社会"有关系吗?再比如,"不确定的内向性"能够涵盖"后现代"文化的大众消费的特征吗?回答显而易见是否定的。我们这样反问,其实并不是要说哈桑的"不确定的内向性"本身有什么错误,而是觉得,这一归纳充其量只是"后现代文学"的一个特性,或者说是"后现代文学"的根本特性,但却不能作为一个涵盖面更大的整个"后现代主义"概念的"理论界定"。

就在哈桑在"后现代主义"园地里兜风的二十来年当中,关于"后现代"的讨论早已不局限于文学的范畴,而是深入发展为对于整个资本主义文化的反思;哈桑所密切关注的"归于沉寂的文学",不想却真的越来越"归于沉寂"而失去了阐释的必要。面对这种状况,身为文学批评家和文学教授的哈桑心里是一直充满矛盾的。早在1975年,他就不无忧虑地感慨道:"后现代主义的无序状况,后现代主义的通俗艺术,或它的更深的回响后现代主义的奇想,就真的交了好运?我虽然对当下有同情和好感,但我仍不能相信一切都会是这样。是的,在精神的某种无序状态

下，在幽默和游戏当中，在充满爱情，在想象自由驰骋，以及在以一种普遍的多元意识代替统一性的时候，生命的确能得到升华。我承认这都是后现代艺术所追求的价值，而且我也相信后现代艺术不仅在时间上，而且在内容上，都更加接近于这种希望的转化。但是，我仍然想知道哪一门艺术能产生我们现在必须得到的动力；或者说，想知道我们能否继续长期地看重这样让我们失望的艺术。”[7]哈桑说完这段话以后在“后现代主义”的园地里又逗留了十多年，看来他是真的失望了。于是他出版了这部《后现代的转折》，为他的这段“后现代的经历”划上了一个句号。

二 弗雷德里克·詹明信

1984年，詹明信发表了他称之为“后现代”问题“分析论纲”的《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》（Post－modernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism）一文，现在回过头看，这篇专论在整个“后现代”问题的讨论中可谓起了某种划界立桩的重要作用。我们知道，关于“后现代”的争论按说也算是由美国学者发起的，然而，美国学界召集了几次学术研讨会之后，这个话题被欧陆学者接了过去，反成了他们争论的焦点，哈贝马斯与利奥塔为代表的法国后结构主义学者们争得不亦乐乎，而美国学者则被推到了坐山观虎斗的位置，直到1984年这一局面才终于改观。这一年，仿佛成了詹明信年。利奥塔的《后现代状况：关于知识的报告》英译本出版，是詹明信撰写的“前言”；除上面提到的那篇“后现代主义”的专论在《新左派评

论》上发表外，他还有一篇关于后现代主义理论的意识形态立场的专论在《新德意志批判》上发表。在为利奥塔撰写的“前言”中，詹明信比较客观地介绍了“后现代”问题的重要性，它所涉及的方方面面，以及哈贝马斯与利奥塔之争的由来等，同时，他也抓住时机在几个重要问题上表明了自己的立场；而在他自己的专论中，詹明信则就“后现代主义”涉及的几乎所有的理论问题全面阐述了自己的观点。尽管詹明信的论点在美国学界内部也引起见仁见智的激烈争论，但有一点则可以肯定，那就是在这场关于“后现代”问题的争论中，美国学者终于有了能与法、德学者相比肩的一家之言。

首先，詹明信明确地把“后现代”界定为一个新的时代分期，它不再被看作是“现代主义”风格的延续或变异，而是一个“断裂”（a radical break）：绘画中的表现主义，哲学上的存在主义，最新的小说再现形式，那些出自大导演之手的电影，以及现代派的诗歌等，都是正统现代主义冲动耗尽之前最后开出的灿烂花朵。此后的一切，则变成了经验性的、混乱的、异质共存的状态：安迪·沃荷（Andy Warhol）的绘画，约翰·凯基（John Cage）的音乐，另外如菲尔·格拉斯（Phil Glass）和特瑞·莱利（Terry Riley）将古典和通俗加以综合的作曲，还有彭克和新浪潮滚石乐，在电影中，戈达（Jean－Luc Godard）和后戈达，实验影院和录像，在文学创作中，巴勒斯（William Burroughs）、品钦（Thomas Pynchon）或伊斯梅尔·里德（Ishmael Reed）的小说，法国的新小说等。詹明信认为，所有这一切，都应看作是与正统现代主义有质的不同的“后现代主义”的表现。[8]

按照詹明信的界定，所谓“后现代主义”是一种“晚期资本主义的文化逻辑”。我们在第一章讨论“后现代主义”的认识背景

时，就曾经介绍过詹明信是如何援引曼德尔的资本主义第三阶段论和威廉姆斯的文化主导因素论，作为自己"后现代主义"理论的立论依据的。这里需要对"晚期"作一点解释和补充。严格说来，这"晚期"是一个误译。原文" late capitalism"中的" late "兼有"晚期的"和"最近一个时期的"两个意思。詹明信在首次发表的论文中并没有对这一概念作明确的阐说。我们的译者很可能联想到列宁关于帝国主义是垂死的资本主义阶段的说法，因此把" late capitalism"译成了"晚期资本主义"。这实际上并没有什么不妥。然而詹明信的这篇论文发表后，西方学界也对这一用语提出了不少疑问，于是他在将论文的修订本收入其专著时，又作了一番长长的解释。

詹明信说他本人对这一用语也并不满意，但找不到更好的替代。该术语原本出于法兰克福学派，阿多尔诺(Theodor W. Adorno)和霍克海默(Max Horkheimer)就经常使用，这个术语的意思与列宁关于资本主义"垄断阶段"的提法大体一致，因此使用"晚期资本主义"，而不改用其他术语，即可以作为马克思的"资本主义"所指意义的延续。从经济上说，这一阶段起始于50年代，但他个人认为，如果我们把包括文化情感结构在内的上层建筑也考虑在内，那么1973年爆发的西方资本主义世界的危机，则是西方社会进入了这个新的资本主义阶段的标志。所以，詹明信解释说，在" late capitalism"中"资本主义"的限定词" late "，又不能简单地看作是"这个体系终于开始衰老了，崩溃了，整个体系真的死亡了"。他说，" late "一词所表示的意思，只是"发生了一些变化，情况不一样了，我们经历了现实世界的一个转变……"。[9]这样，按照詹明信的这个最新的解释，他这篇论文的题目应该翻译为"后现代主义，或当下资本主义的文化逻辑"才更

加确切。

另有一点需要注意:詹明信在使用"后现代主义"这一术语时,还有一个单数(postmodernism)和复数(postmodernisms)的区别。前者表示的是一种总体性的文化现象,而后者则指"后现代主义"的种种具体的表现。关于"后现代主义",国内学界已议论有年,现在常常看到这样一种说法:把"现代主义"等同于"高雅文化",而"后现代主义",则被看作是"消费性通俗文化"的代名词。这里恐怕出现了一点小小的误解。一般意义上的"消费性的通俗文化"究竟与所谓的"后现代主义"是不是一个概念呢?按照詹明信的看法,显然不应该是。他说,"后现代主义"的确表现出一种"审美通俗化"或"审美民粹主义"的倾向(aesthetic populism),它消弭了传统的高雅文化与大众消费文化之间的界线。过去,从李维斯(F. R. Leavis)到新批评、从阿多尔诺到法兰克福学派的现代主义艺术的代言人,都把这种大众消费文化痛斥为"文化工业"(a cultural industry),而现在,"后现代主义"(复数)却受到了各种"品位低下的"媚俗艺术品(schlock and kitsch)的青睐,诸如"电视连续剧、《读者文摘》文化、广告、汽车旅馆文化、午夜影视节目、二等好莱坞电影以及各种供旅途消遣的读物哥特式恐怖小说、罗曼司小说、通俗传记、谋杀探案小说、科幻小说等等"。它们再也不会像过去现代主义作品(如詹姆斯·乔伊斯、马勒)那样,对这些材料(即"后现代主义"的各种具体表现)加以"引用",而是将这些材料吸纳到自己的体内。[10]根据詹明信这段话的意思,"后现代主义"显然应该是一个文化观念层面上的概念,并不等于具体的艺术作品类别。而从他本人对于"后现代主义"的把握看,"后现代主义"的具体表现也应该是那些具有"事件"(event)性的文化行为和文化人物,例如上面提到的安

迪·沃荷、约翰·凯基、菲尔·格拉斯、戈达、巴勒斯、品钦等。所谓"审美通俗化"的倾向，只是他们所体现的"后现代主义"文化的一个特征，这一倾向被吸收到大众消费文化之中，但它毕竟又不等同于后者。正因为有这样的区别，所以詹明信才用了"品位低下"(degraded)、"蹩脚货色"(schlock)、"媚俗艺术品"(kitsch)等一系列带有价值判断色彩的字眼来称呼上述那些消费性的文化产品，而对于"后现代主义"，则主张避免作道德的评判，应采取一种辩证的态度。

在论述"后现代"问题的理论家中，詹明信关于"后现代主义"基本特征的界定和阐述影响最大。除了上面已经说过的审美通俗化倾向以外，他提出的诸如"深度感的消失"(depthlessness)、"拼盘杂烩"(pastiche)、"历史感危机"(crisis in historicity)等，深得理论同行的普遍认可，基本成了"后现代"问题讨论的工作术语。[11]

詹明信对梵高笔下的"一双鞋"和安迪·沃荷的"钻石粉鞋"的比较，已成为区别"现代主义"和"后现代主义"的一个经典例证。詹明信指出，现代派艺术大师笔下的作品，作为艺术鉴赏客体被静静地摆放在那里，它总被看成是一种"通向某种更广阔现实的线索或征候，那更广阔的现实是一种将能取代艺术品本身的最终的真实"；而画广告出身的安迪·沃荷笔下的鞋，它们给人的第一个印象则是一种"平面感"(flatness)或"无深度感"(depthlessness)，一种"表面性"(supericiality)，"死气沉沉"(deathly)，而两相比较，后现代主义作品便完全没有了阐释的必要性。詹明信说这是后现代主义文化所特有的一种"感染力的衰竭"(the waning of affect)在这一点上，矗立在洛杉矶闹市区的威尔斯·法哥大厦，简直可谓忠实于"平面化"本义的杰作。大

楼扁得像一面墙一样拔地而起，上面整齐地布满了窗户，如同幻灯画面打在一片幕布上悬挂于你的眼前。

所谓"平面化"，所谓"阐释必要性的丧失"，意指迄今为止人们用于表达认识深度的模式在后现代主义艺术创作中被摒弃、被废止了。按照詹明信的归纳，常见的深度模式大致有五种：1. 平常使用最多的表示内与外的阐释模式；2. 表示本质与表象的辩证模式；3. 表示潜在与显现的弗洛依德模式；4. 表示真实与不真实的存在模式；5. 新近才有的一个表示能指与所指的符号学模式。詹明信认为，所有这些用以衡量和检测事物的认识深度的标准，在后现代主义的文化中，已经被各种新的实践、话语和文本游戏的构想所取代。(pp. 11－12)而这一点可以挪威画家蒙克(Edvard Munch)的名画"呐喊"为例加以说明。

蒙克的"呐喊"向来被认为是一幅现代主义的经典之作，它淋漓尽致地反映了现代主义的经典主题：异化、颓丧、孤独、社会分裂、相互隔绝等等，堪称所谓"焦虑的时代"的一个具体的象征。然而，詹明信认为，蒙克的这幅画又不止于这样一种感染力的具体表现，它更可以看成是一种对于主宰现代主义的那种审美表现的解构。在现在的这个后现代主义世界里，那样一种审美表现因为理论上和实践上的种种原因已不复存在。詹明信说，提出所谓"艺术表现"这一概念本身，就先行预设了主体的某种分裂，以及与此相应的关于内与外、内在于单体的无言的痛苦与某一时刻痛苦喷涌外化、使主体得到宣泄净化的一整套形而上理论。可是，"呐喊"这幅画在固守这种审美表现的同时，又竭力想摆脱它。画面所要表达的内容属于音响领域：城市的喧嚣、人的声带振动，而这些都与画作的表现媒体形成了某种张力(比如说画面上那个形同侏儒的矮人没有耳朵)。但是，我们从画面

上看到，那并不在场的尖叫声又以涡旋回流的形式回来了，它们旋啊转啊，围绕着尖叫声所要“表现”的那更不在场的关于孤独和忧虑的经验而旋转。这些涡旋在画面上呈现为向心的圆圈，这样，声音的震荡最终就变成了视象……。然而，詹明信说，所有这一切，一切有关忧虑和异化的概念，在后现代的世界里却变得非常不合时宜。安迪·沃荷笔下的玛丽莲·梦露或艾蒂·塞基维克的形象，她们吸毒、精神分裂、自杀，然而与现代主义时期人的孤独、反常，与弗洛依德时代的歇斯底里、神经失常，与梵高式的疯狂相比，则都不相同。按文化病理学的说法，一个是主体的异化，另一个取而代之的则是主体的残片化。主体已经“死亡”，已经不复存在，谈何异化。如果说蒙克表现的是个体的分裂和异化，那么，后现代主义则把这个两难窘境一笔勾消了，不仅是主体的终结，连同这个关于自我的心理病理学也被勾消了，一切个人的风格都不复存在。(pp. 11－16)

于是，“拼盘杂烩”势所必然地成了后现代文化的另一个外在特征。从影响渊源看，这一概念出自托马斯·曼(Thomas Mann)的《浮士德博士》，而曼是受了阿多尔诺的启发，后者提出这一概念则基于勋伯格和斯特拉文斯基的音乐创作实验，但从根本上说，这一概念的出现，还是应归因于“后现代”社会中创作主体性的消失，个人风格的消失。詹明信指出，现代派讲究的是个人的独创性，个人的不可模仿性，而他们千差万别的个性，恰好成为存在某种他们力图要摆脱的“规范”的一个反证。现代派文学的发展，使得表达社会生活的语言规范荡然无存，使之沦为一种中性的就事论事的媒体语言，于是现代主义的风格变成了后现代主义的符码，而这些社会文化符码又进一步分化为专业性的、行业性的术语俚语。倘若在先前的资本主义社会中还有

所谓主导性意识形态的话语，那么，在当下更高阶段的资本主义国家中，话语的异样化则到了毫无规范可言的地步。在这种情形下，“拼盘杂烩”便渐渐取代了以往常见的“戏拟”(parody)对于独一无二的个性的刻意模仿。

但“拼盘杂烩”与“戏拟”又有所不同。“拼盘杂烩”采用的语言是一种面具似的、已然死去了的语言，不再有“戏拟”的那种隐而不宣的动机。所以，詹明信非常贴切地说，“拼盘杂烩”是一种毫无表情的“戏拟”，仿佛一具有眼无珠的雕像。就这样，当今文化的生产者们纷纷把眼光投向过去，对一个想象中的全球文化博物馆所储存的各种已经死去的风格，各种面具和声音进行模仿，说是“恢复历史”，实际上则是一种随意将一切风格并置，玩弄风格的典故，以求得某种“新”意的拼贴。由于举读者不甚熟悉的当代西方的例子无法引起共鸣，我们不妨看一看前不久拍摄的那糟得不能再糟的电影《兰陵王》。报刊上连篇累牍的吹捧文章都是要人相信它讲述了一个美丽的神话，然而诸如此类的作品，实际上都是一些向壁虚构的“伪神话”(由此我们还可以联想到更多的各种各样的“假古董”、“人造景观”)，均属典型的“拼盘杂烩”，它充其量只反映了作者的一种希望把世界转化为意象，转化为一种“景观”，变成一种“伪事件”的欲望，“意象”和“景观”成了商品拜物教的最终形式。

此刻，我们已开始涉及到后现代主义文化的另一个特征“历史性”的消失的问题。詹明信发人深省地指出，建立在这样一种“景观”文化之上的后现代社会，是一个被抹去了全部历史性(bereft of all historicity)的社会，作为“所指”的过去，逐渐被打上了括弧，被消解了，除了文本以外什么也没给我们留下。非但如此，这样一种沉溺于照相景观、一味地缅怀往昔的心态将把人们

的注意力更进一步地引向商业化艺术的意象复制活动中去。

最能说明问题的就是那些好莱坞的怀旧电影了。这些影片采用“拼盘杂烩”的办法将所谓的历史印象重新结构，然后把这种印象投射到大众社会的层面，它实际上是为迎合一种渴望找回那失去的过去的社会心理。詹明信说：“……要知道，怀旧影片从来就不是过去那种对于历史内容的再现，相反，它是通过带有独特风格的内涵，以虚拟的意象传达一种‘过去性’，通过某些时尚特点来表达所谓的‘三十年代感’或‘五十年代感’。”(p. 19)人们总是希望了解“真实的历史”，这种“真实的历史”过去曾是传统的历史小说的表现客体。而且今天历史小说家们仍一再声称他们是在再现历史。詹明信建议，我们不妨对这种小说的形式及其采用的媒体重新审视一番，那么，这些作品的“人造后现代景观”的本质就毕现无遗了。詹明信指出，自瓦尔特·司各特(Sir Walter Scott)以来的所有的历史小说，其实都是采用了这样一种办法，它先是调动读者从学校历史课本上获得的一点点历史知识以及这些历史知识所形成的民族传统，然后，它就实施叙述的辩证法，让读者凭借已经有所“了解”的某历史人物的眼光，去认识并深信不疑书中所叙述的具体内容。詹明信的这番话不禁使我们又想起前面已经讨论过的新历史主义的历史观。新历史主义批评致力于对过去进行重构，而后现代主义则更侧重于当下景观的复制，二者其实在本质上完全一样：都是“以一种审美风格化的历史取代了‘真实的’历史”。(p. 23; p. 20)

现在，我们必须谈一点关于“后现代主义”的评价问题。当詹明信对整个后现代主义文化特征作了如上的分析以后，人们势必产生一个疑问：我们对于这样一种文化究竟应当持什么样

的态度？詹明信也知道这个问题是无法回避的，所以他自己就先作出了回答。他说，关于整个后现代主义文化现象的构想可以有两种态度：一种是道德判断的态度，另一种是真正的辩证的态度，把当下的现状置于整个历史之中来思考。他本人的态度很明确：主张后者而不赞成对后现代主义作道德的判断。

詹明信认为，有人对后现代主义持肯定的态度，“一窝蜂地赶浪头，别出心裁”（ camp-following ），欢庆一种所谓的新的美学世界（当然也包括它的社会的、经济的层面），这肯定不足取，简直没有什么可多说的。（ p. 46 ）问题倒是另有一种情况还没有引起人们足够的注意，即当前对于高科技的救世本质有着各种各样的奇谈怪论，从芯片到机器人，不仅左派和右派的政府都在忧心忡忡地议论，许多知识分子也在议论。这些奇谈怪论实际上是与一种更为庸俗拙劣的为后现代主义的辩解一脉相承的。的确，后现代主义具有一种“虚拟幻象效应”（ logic of the simulacrum），[12]它将往日的现实转变成电影电视的影像，因而不仅能复制当下资本主义的意识形态，而且能大大强化这种意识形态。对于那些有意干预历史、改变一下自己被动状况的政治团体来说，他们沉溺于当下的文化景观之中，过去的一切转化为各种各样的视觉幻象、僵化的概念和文本，这使他们所有关于未来的考虑，都成了脱不开大灾难、大灾变的奇思异想，谈及社会就是恐怖主义，谈及个人就是癌症。针对这种情况，詹明信指出，如果后现代主义是一种历史现象，那么，仅仅从道德视角对它进行构想或对它作道德化的判断，首先就是一个认识分类上的错误。

如此说来，正确的态度又应该是怎样的呢？詹明信认为，当年黑格尔就提出过，要把道德和道德化与集体的社会价值观和

社会实践加以区别，这一观点被马克思吸收进了唯物辩证法，而在《共产党宣言》中，马克思就是教导我们要按照这样一个观点去认识历史的发展和变化的。在如何看待作为一个历史发展阶段的资本主义和特定的资产阶级文化这个问题上，马克思要我们同时看到这个问题的正反两面：一方面，要看到资本主义的罪大恶极的一面，另一方面，资本主义又是迄今为止最具有活力、使社会生产力得到最大限度解放的一个历史发展阶段。这两方面必须同时兼顾，决不可因为这一面而偏废了另一面。按照马克思的这一教导，詹明信提议，对于资本主义的最新发展阶段也应辩证地作如是观：既是一场灾难，又是一个进步。

詹明信也许真的认为自己把马克思主义的唯物辩证法创造性地运用到了关于后现代主义的构想上。然而在我们看来，詹明信的这种"活学活用"又简直幼稚可笑得出奇。的确，马克思的《共产党宣言》对资本主义进行了一分为二的分析，既承认资本主义使社会生产力得到了迄今为止的最大限度发展，又指出了资本主义是人类历史上最大的灾难和浩劫。可是，马克思并没有就此而止步。紧接着对于资本主义历史阶段的分析，马克思就振聋发聩地指出，资本主义自诞生之日起，就同时产生了它的掘墓人无产阶级。而凡是读过《共产党宣言》的人都知道，这一历史宣言的精髓，就是它宣告了资本主义的必然灭亡和共产主义的必然胜利。是的，马克思的确讲唯物辩证法，然而马克思所讲的唯物辩证法不是无产阶级与资产阶级和平共处的辩证法，而是无产阶级对资产阶级战而胜之、取而代之的辩证法。如果按照马克思的唯物辩证法，对待后现代主义将资本主义意识形态一味复制，使之固定化、体制化，成为铁板一块的做法，恐怕仅仅认识到它"既是灾难、又是进步"就太不够了。仅从这个意

义上说，对于后现代主义文化中的种种糟粕进行某种道德的评判，以分辨是非，激浊扬清，至少应该说是一种积极的政治态度。我们这么说，丝毫不是要求詹明信以共产主义的理想、共产主义的世界观来认识资本主义，那显然就不太公平了。只是因为他自认为是马克思主义的理论家，那么，我们在这里指出他在理论上的欠缺和漏洞，总该是可以的吧。

詹明信在论证和阐述后现代主义文化的特征时，明显表现出一种对于"空间"的特别的关注。他认为，西方审美情趣变化最突出的是在建筑领域。正是在六七十年代"关于建筑的争论中"，他"形成了自己对于后现代主义的构想"。(p. 2)在他看来，现代主义先入为主地"关注于时间的延续和记忆中的哀挽的神秘性"这一点，后又被后现代主义对于空间问题的关注所取代了。(p. 16)在《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》一文中，他用了整整一节的篇幅，分析了由约翰·波特曼(John Portman)设计的位于洛杉矶闹市区的波纳温杜拉饭店(Bonaventura Hotel)。他认为这是一幢典型的后现代建筑，理由很简单，因为它不再像过去现代主义的建筑那样，非要展示自己与众不同的个性，非要把自己的一种独特而高雅的、新的乌托邦语言嵌入周围庸俗不堪的、商业化语言环境之中，相反，它开始让自己俯就周围的环境，它开始使用一种现成的语言，使用一种"直接从拉斯维加斯学来的"语汇和句法。后现代建筑的这种审美通俗化的倾向使它与周围的环境融成一片，它本身就是一个整体空间，一个独立的世界，一个小型的城市，但它与周围的接壤又是那么的自然，以致参观者置身其中竟浑然不觉。詹明信说，参观者的这种错觉，可以说与后现代社会的居民的一种错觉感是相通的：后者陷入一个多国世界的无中心信息网络之中，浑

浑噩噩，方向不辨。(p. 44)

在接下来的分析和阐述中，詹明信又过渡到另一个“空间”的实例。他借助凯文·林奇(Kevin Lynch)的小说《城市的意象》(*The Image of the City*)，又进一步阐发了这一观点：在一个异化的城市中，居民既不能识别自己的方位，也不能识别他们置身其中的总体方位(p. 51)。很明显，詹明信这里所谈的已经不完全是后现代的市政建设和建筑美学了，他关于后现代“空间”的构想更是一种政治文化模式的构想，一种他所谓的“认识论的标识”(cognitive mapping)。他所关注的“空间”与一个多国世界经济体系是同构一致的。

这里，我们不禁又产生了与上一节讨论哈桑时一样的问题：按照一种艺术门类或一种文类归纳出的特点，能够被视为整个后现代文化的总体特征吗？与哈桑一样，詹明信在他论述后现代文化特征的这个整个过程中，似乎也没有作任何具体的分类。那么，建筑领域审美情趣的变化与文学能完全等同吗？我们都知道，文学现代主义就包含了多种流派、多种风格，因此，说某种新的“主义”已经使文学现代主义过时，已经取代了文学现代主义，这一说法本身恐怕就有点令人怀疑。因为把文学与建筑领域的现代主义并置，这充其量只能是一种类比，一种隐喻。

在这一点上，笔者颇同意自称是“少数派”的C·巴利·夏波特(C. Barry Chabot)对于詹明信的一个批评：认为詹明信试图将当代建筑领域内的争论沿用于当代的整个文化领域是一个错误。夏波特指出，对于一种艺术特点的归纳未必适用于另一种艺术，在建筑领域，或许的确可以说有一种后现代主义的倾向正在出现，但我们为什么就应该相信在文学领域内也出现了同样

的倾向呢？一种所谓后现代主义的修辞或许可以同时用于两个领域，然而对于文学而言，这种修辞则是一种张冠李戴，至少是一种缺乏耐心的表现。夏波特说，由于詹明信希望提出一个包容整个社会生活的时代分期概念，所以他认为这样一种变化是在各个领域都同时发生的，他因此就忽略了具体的文化领域中的具体条件，缩小了不同领域之间至关重要的差别。像詹明信这样的理论家，其实是应该知道文化的发展变化从来不是整齐一律的，但他要描述整个文化嬗变过程的野心驱使他把注意力完全集中在变化上，结果终于越出了现有论据所允许的结论。[13]

也许有人会说，哈桑对于后期现代主义文学的"不可确定的内向性"的界定正好可以作为詹明信的补充，以证明詹明信从建筑学引出的有关后现代主义文化特性的结论，也同样适用于当代西方文学的领域。此话似乎有一定的道理。但遗憾的是，詹明信在这部超过400页的《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》中，却既没有一处提到哈桑，也没有就这一话题作进一步的展开。全书一共10章"文化"、"意识形态"、"录像"、"建筑"、"语句"、"空间"、"理论"、"经济学"、"电影"和"结论"，其中虽然时不时涉及到文学的问题，但是究竟什么是"后现代主义"的文学，当代西方有没有出现像哈桑所说的"后现代主义"的文学等，作者则没有专门进行讨论。很显然，这是一种有意的回避。从某种意义说，或许还是非常聪明的回避。

关于"后现代主义"文学的界定，说实话是一个相当棘手的难题。哈桑以所谓"不确定的内在性"作为界定特征，看似找到了一个判断"后现代主义"属性的标准，然而，如果真的将这一标准付诸实践，我们就会发现，过去的那些"现代主义"

文学作品中的“不确定的内在性”丝毫也不见得就比现在这些“后现代主义”的文学作品来得少；后现代小说理论家麦克黑尔(Brian McHale)在他的《后现代主义小说》(*Postmodernist Fiction*, 1987)这部专论中，又试图提出所谓“认识论小说”(epistemological fiction)与“本体论小说”(ontological fiction)的区别，以作为“现代主义小说”与“后现代主义小说”的界定特征。按照这一区别，现代主义的小说具有认识论的作用，小说将指向一个有待于被认识的更大的现实；而后现代主义的小说则只是一种本体性的存在，它除了小说本身以外没有任何所指。按说这一区别也再清楚不过，可是一旦付诸操作，“认识论”和“本体论”的差别也只是相对的一说。明明是“现代主义”的小说，其中的某些章节就很可能是本体论的，而即使是“后现代主义”的小说，则恐怕也不能绝对地排除它的认识论的意义。[14]那么，问题的症结究竟在哪里呢？笔者认为，问题就出在我们的一种本质论的思维定式，我们总是自觉不自觉地希望有某个明确无误的界定标准，能对事物的属性作一锤定音的结论。可是这种连自然科学中恐怕都行不通的事情，在人文社会科学中就更不可能了。何况后现代主义本身就是反本质主义的，所以要求对后现代主义的文学加以定性，这就更成了一个根本无法实现的悖论。看来，我们又不得不回到前面已反复强调的所谓后现代主义是一种认识角度的命题上。“不确定的内向性”也好，“本体论的小说”也好，这些界定原则充其量都只能作为认识的出发点。古语曰，“引而不发，跃如也。”所谓“引而不发”，就是只确立一个认识的角度而不要作定性的结论，这样就能形成一种认识的张力，而借助于这样一股“势”，我们就可能飞抵认识的彼岸。

三　让－弗朗索瓦·利奥塔

进入七十年代后期，解构主义思潮对西方思想理论界的冲击显然已成强弩之末，对于解构的批评也日渐兴盛。一个很重要的原因应该说是市场的因素：运用德里达的一套穿凿技巧，在文本读解方面要做到出人之右，其实并不是一件容易做到的事，“游戏”的可能性在一定意义上可以说是有限的。这对于急于完成博士论文或拿到终身教职的莘莘学子来说，解构哲学吸引力的消退当然也就可以理解了。但是，解构哲学本身的缺陷逐步地暴露出来，则是更重要的原因。在对于解构哲学的批评意见中，最突出的一条就是认为解构缺乏一种负责的政治态度。曾经最受推崇的解构大师德曼，年轻时为纳粹撰写反犹文章的劣迹在他死后被揭发，这对批判解构哲学的政治缺陷更是起了火上加油的影响。而正是在这样的背景下，让－弗朗索瓦·利奥塔的名字日渐受到了美国思想理论界的重视。因为在美国的一些文论家看来，是他对结构主义和后结构主义的语言理论进行了扬弃，他对包括文学艺术在内的人的认识再现活动与政治的关系的强调，更是为连遭指责、以陷于岌岌可危境地的解构哲学注入了一支强心针。

1．利奥塔“挽救”解构哲学的努力

更确切一点说，利奥塔“挽救”解构哲学的努力，本身就是对解构哲学的一种“解构”。七十年代初，他发表了《话语与喻象》（*Discours, figure*, 1971），开始了他对从结构主义过渡到后结

构主义的符号示义理论的批判。这部论著涉及艺术史、诗学、语言哲学、结构主义语言学、以及精神分析学等方方面面，但讨论的切入点则是一个，即该书书名所表示的“话语与喻象”的对立。利奥塔认为，建立在索绪尔结构主义语言学原则之上的当代符号示义理论有一个重大的缺陷，这就是结构主义的符号示义理论在讨论话语层面的“意义”时忽略了阐释者这个认识主体的能动作用。他其实并不是要彻底否定符号示义和解构的理论，而只是希望为结构主义的符号学再增添上现象学意义建构的一维。

我们已知道，索绪尔对“语言”和“言语”进行区别，确认了对于“语言”的共时研究的方向，他把“语言”看成由符号组成的一个自足的体系，符号不是简单地与事物相对应，而是进一步分为与声音相对的“能指”和与一个观念相对的“所指”，“能指”与“所指”之间的对应关系是人为的、任意的，这就使得“能指”符号在语言系统中只具有“区别性”的功能，比方说“黑”或“白”作为符号本身并无颜色的“黑白”。这样，由符号组成的语句系列的“意义”，显然就成了一个阐释过程的结果。然而，这样一套符号示义的原则，在利奥塔看来仅仅是“二维平面式”的。他认为由能指符号形成的符号组合，其本身并不形成意义，而符号示义的过程不可能是“无动因的”(unmotivated)，它不仅必须通过认识的主体来完成，而且认识主体还必须在整个释义过程中发挥能动的作用。人的眼睛在观察世界的时候就是带有意向性的，通过这样的观察而最终得到的理解，应该说其中早已经包含了主体的认识期待的影响。法国现象学最重要的代表梅洛－庞蒂(Merleau－Ponty)对认识过程中主客体之间的互动关系作了十分透彻的阐述。譬如他曾这样说：我的身体是可视世界的一部

分，然而它又不同于这个世界，正因为这样，我就可以操纵它在这个世界中运动。所以，反过来也可以这样说，人看到的视像是依附于运动的。我们只能看见所要看的东西。眼睛如果不动，那视像又将会是什么呢？[15]很明显，我们所看到的世界，我们对于世界的领悟，并不是一种被动的反映，它必然是主体与客体之间的一种相互的作用，犹如我们观察一幅立体画那样。

于是，在《话语与喻象》（ *Discours, figure*, 1971 ）一书中，利奥塔首先试图把现象学中关于意义的领悟过程的思考，尤其是梅洛－庞蒂关于“视像”的思考，与结构主义的符号示义理论进行一番“嫁接”。他认为，索绪尔语言学中所讨论的“符号示义”（ signification），并没有很好地说明语言对于意义的“喻指”（reference）。而要说明这一点，应该把一个“视像”的概念引入到语言学中，亦即他所谓的“喻象”（ figure ）。“喻象”与“符号示义”所提供的“意义”并不是同一个概念。“意义”按索绪尔的说法，可以是纯粹由于能指符号的排他性存在而形成的，然而“喻象”则不同，“喻象”中注入了认识主体意向性的能动把握。利奥塔认为，索绪尔语言学讨论的符号示义只停留在“话语”的层面，这里所谓的“话语”，利奥塔指的是“由概念构成的理性结构对于意识的再现”，在语言系统中，而且只能在语言系统中，“话语”以“再现”（ representation ）的方式言说事物的意义；而“喻象”则不同，利奥塔认为它是一种无法言说的“视像”，它不接受有关“再现”的一套法则。这倒并不是说它与“话语”截然相反，而只是说它会使“话语”赖以“再现”意义的各种二项对立露出破绽，使人感到事情并非是只有这么一种认识，因此，“喻象”就成了逃逸于“话语”之外、犹如我们通常所说的“只可意会、不可言传”的那种“言外之意”。

我们在前文讨论解构主义时曾经提到，对于索绪尔所谓的“能指”与“所指”的分离，究竟是一种认识论的差别还是本体论的差别，理论界从来就是有不同认识的。而索绪尔将“语言”和“言语”分离，应该说也是纯思辨之举。我们应该明白，在索绪尔的结构主义语言学的大框架中讨论“意义”的生成，其实都是在“语言”的层面讨论“意义”的可能性，而不是在“言语”的层面确定实际的“意义”。利奥塔显然不同意把符号示义的讨论局限于抽象的“语言”层面，于是他把注意力转到了具体的“言语”上。他说：言说，从来就是对于什么东西的言说，这一“喻指”的向度，这个在原则上被结构主义方法所忽视的向度，恰恰正是话语经验中的对“视认”（ seeing ）的疏离。[16]这就是说，实际言语的意义是不能仅仅诉诸能指符号的本义的。听者和读者必须上升到“喻指”的层面，通过视认过程中主客体的互动才能真正把握言语的意义。

利奥塔对于“解构”与政治关系的论述，在一定程度上缓解了对于解构哲学缺乏政治责任感的指责。解构哲学在学界流行开来以后，人们通常把“解构”理解为一种阅读方法，用以发现文本中所谓“意义的死角”（ aporie ），即对于文本意义理解时所遇到的两难困境。解构主义的文学批评对具体文本的读解似乎也就是这样做的，它告诉读者，文本中的这种意义的死角是文本所固有的，它能使人们一般所理解的意义消解。而按照这样的对于“解构”的理解，人们批评它缺乏政治立场，缺乏政治责任感，似乎也是理所当然的。

但是，利奥塔则争辩说，我们不应该期望解构哲学本身具有某种政治立场，政治立场是阐释者的态度，所以这里的“政治”更多的是一种类似于“伦理”的含义。正因为“喻象”与符号所指表

示的本义是不可通约的，这也就决定了阐释者需要先行确定自己的阐释立场和态度；或许也正因为"喻象"中已经先行包含了阐释主体的认识期待，所以对于具体文本（言语）的理解和阐释就不能不带有一定的政治性。他说，的确有很多事情发生时简直让人无法去把握，它们仿佛是中空的，它们以日常的、每时每刻都会发生的面貌出现。要对这些事件具有一种敏感性，要能倾听它们内在的寂静或喧闹，要能将"发生了某某事情"变成"由于什么而发生了什么事情"，至少是需要一种非常高超的领悟差异的能力。这里的排除欲念的干扰，其秘密就在于保持与事件本身的直接接触，去除"前文本"的保护。但是，利奥塔说，"艺术和政治却不包括在这个认识性的话语样式之内"[17]在他看来，艺术和政治活动中都贯穿着解构，解构最关注差异性、不可通约性，它一方面意识到明确的判断标准是不可能的，然而另一方面，它又最需要作出判断。所以，按照利奥塔的解释，阅读一方面是"自由的"，因为文本的"喻象"不允许封闭的理解，而另一方面，对文本作出判断是有必要的。

2. "知识"和"知识的合理性"

但是，利奥塔成为英美"文化理论"界瞩目人物的直接原因和契机，则还必须追溯到从七十年代中期出现的对于所谓"后现代"问题的争论。1976年，美国威斯康辛大学召开题为"后现代的表现"的大型学术研讨会，利奥塔应邀参加，并就"后现代"时期的"知识"的地位问题作了一个报告。会后，他对这篇论文又作了进一步的修订，这就成了他那部论篇幅不足百页、然而在关于"后现代"的论争中谁也不能绕过的煌煌力作：《后现代状况：关于知识的报告》（*The Postmodern Condition: A Report on*

Knowledge, 1979)。[18]

介入关于“后现代”的争论，标志着利奥塔学术生涯的一个新的阶段。对于利奥塔来说(其实对于我们也是一样)，“后现代”之所以值得作一番研究，仅仅是因为这个问题可以成为从事文化再思考的一片试验地。他曾明确地说过：正如你们所知道的，我使用了“后现代”这个字眼，但这只是为了激起争论的一种方式，目的是为了使斗争在知识领域的前台展开。“后现代”并不是一个新的时代，它只是对于“现代”曾经努力、并声称已经获取的某些特征的改写(rewriting)，而尤其是对为所谓人类的普遍解放这一点所提供的合理性进行改写。这样一种改写，正如人们早已经指出的，其实长期以来在“现代”的内部就一直活跃地进行着。[19]

我们都知道，再现人类认识世界活动的最基本的体现，就是迄今为止我们认为所掌握的全部“知识”。福柯当初对于西方文明史的解构，或可说就是从“知识”的形成切入的，“知识”在他看来，无非就是按一定的规则而建构起来的一套语言即他所谓的“话语”(discourse)。他从事的“知识考古学”或“知识系谱学”的考察，将一个“知识”话语的合理化、也就是“知识”之所以被认可为“知识”的过程剥解开来，使人们看清在现存“知识”的背后存在着“权力”的活动这一秘密。无独有偶，利奥塔也对“知识”(knowledge)给予了特别的关注，所不同的是，他关心的仅仅是“知识”总体在当下和可以看见的未来的状况，即“知识”之所以被认可为“知识”的合理性因什么缘故而发生变化，而这种变化反过来又使“知识”本身再产生什么样的变化等等。

这里，我们在涉及利奥塔关于“后现代”的看法之前，首先得对他所谓的“知识”作一点说明。利奥塔认为，他所要讨论的“知

识”，不是过去那种工具论意义上的狭义的理解。它既不同于一般所谓的“科学”（ science），也不能与“学问”（ learning ）划等号。他认为“学问”是对真伪对错的判断，因而是由一系列排他性命题构成的陈述，它们对事物进行界定或描述。而“科学”则隶属于“学问”之下，除了由指代性的陈述组成以外，它还应该具有另外两个特征：一是陈述的所指可以重复接受观察；二是该陈述所用语言应能接受同行专家的判断。而我们这里所要讨论的“知识”则远不止这些，它还应该包括“诀窍”（ know - how ），包括“对如何生活的了解”，以及“如何倾听”等等。所以，“知识”的范畴相对来说要大得多，它超出了对真伪的判断，从单纯对“真实”的关怀，延伸到了对“效能”、“正义与幸福”、“声音与颜色的美”等的关怀，变成了一个“能力”（ competence ）问题，不仅能对是什么、而且能对为什么作出判断，要能说出这样好不好的理由。（ p.18）

除了“科学”，利奥塔认为还有另外一类“知识”，这就是他所谓的“叙述”（ narrative ）。“叙述”不同于指代性的科学陈述，它追求的是一种“内在的平衡和欢愉”（internal equilibrium and conviviality）。换句话说，这种“叙述性知识”是无法用某种客观外在的标准加以衡量的，它更多的是一种审美的体验。（ p. 7）利奥塔对这一点倒也不加否认，而且他认为，这恰好是“科学知识”的相形见绌之处。他说，后现代社会中的科学知识，越来越要求知者能够对自己所知的一切进行外化处理（如输入计算机储存），这一要求反使得“知识”变得越来越异化，越来越没有人情味了，它造成了一种所谓知识中的“道德因素解体”（demoralization ）的情况。

众所周知，一种“知识”如果被认为是“知识”，就是说这种

“知识”作为“知识”存在的理由得到了认可，即所谓获得了某种合理性（ legitimacy ）。然而，知识获得合理性这个合理化过程（legitimation ）是一个长期的、隐而不显的过程。因为在一般人看来，“知识”就是“知识”，这没有什么可怀疑的。知识的合理性被视为理所当然，意思就是知识合理化的过程被自然化了，在通常的情况下人们不再把知识的合理性作为一个问题提出来。这就像控制计算机的隐含文件一样，在平时正常操作的情况下是不显的，然而如果你想了解计算机的结构和操作的原理，那么你就必须深入到屏幕显示的背后，对其幕后的工作原理和程序进行一番认真的研究。“知识”合理性的问题就是这样一个极其重要的问题。如果我们把这个问题提出来，把隐藏在“知识”背后决定其之所以为“知识”的程序打开，我们就不仅能够了解目前的“知识”为什么会成其为“知识”、它今后会发生什么样的变化，而且有可能了解决定其发生变化的因素是哪些。比如福柯对这个问题就作出了自己的回答：“知识”是受“权力”制约的。可是，除此之外是否还可以从其他的认识层面来对这个问题作出回答呢？

利奥塔认为，这个问题还可以从“知识”本身，从“知识”的内部进行考察。他发现，过去将“知识”等同于“科学”，认为所有的“知识”都是“科学性的认识”，因而认为“知识”合理化过程，与“科学”的合理化是一样的，都是一个实证的过程，仿佛都可以接受重复性的观察。可是，随着诸如卡尔·波普尔（ Karl R. Popper ）、托马斯·库恩（ Thomas Kuhn）和费耶拉本德（ Paul Feyerabend）等人的科学哲学理论的普及，“科学”知识本身的“科学性”甚至都受到了极大的冲击。譬如说在波普尔之前，人们一般都趋于相信科学在根本上是归纳性的，然而，波普尔提

出，任何一种“科学”，就其本质而言都有一种假定性，都带有一定的理论推导的性质，“科学”的有效性不应存在于它的可证实性之中，而是存在于它的可证伪性之中。这就是说，“科学”是可以证伪的假设，通过观察一定的试验，如果发现“科学”命题被证伪了，那么这样的假设就可以放弃，如果没有被证伪，那么这样的假设则可以暂时被接受。当然，不论怎么说，可以无条件接受的“科学”是不存在的。这样，波普尔以后的科学哲学，就使“科学”从可以不受质询的、绝对正确的神圣位置上走了下来，成了一种有条件的命题。而经过这样一个飞跃，“科学”便轻而易举被纳入了维特根斯坦所谓的“语言游戏”（languange game）的概念。

所以，利奥塔在他这部论著的第一节“视域：电脑化社会的知识”中就开门见山地指出：“科学知识是一种话语。公允地说，在过去四十年中，处于‘领先’地位的科学技术都与语言有关：语音学和语言理论，传媒和控制论问题，代数和信息论的现代理论，计算机和计算机语言，计算机语言接口和翻译问题，信息储存和信息库问题，遥控和智能终端的完善问题，悖论推理问题等等。”（pp. 3－4）而正是在这一认识基础之上，利奥塔把包括“科学”在内的整个“知识”的合理性问题再一次打开，他不仅想看看作为一种“语言游戏”的“科学”的合理性是由哪些因素决定的，而且想对“知识”总体的合理性再作一次从里到外的审视，特别是想看一看他所谓的“叙述”在“科学”和“知识”合理化过程中究竟起了什么样的作用。

利奥塔发现，作为“语言游戏”的科学知识，其实从来就面对着一个如何证明自己的合理性的问题。柏拉图在他的《理想国》的第六和第七章中，曾经提及人必须凭借“叙述”这个无法证明

其合理性的媒介来证明自己所获知识的合理性的窘境。换一个表述，就是“知识”向来就必须建立在以牺牲自身为代价的“叙述”之上。(pp.28－29)因为，科学知识若不诉诸“叙述”，那它就既不能自己认识、也不能让别人认识它是真正的知识。亚里士多德认识到了这个窘境，于是他把作为一种科学陈述所必须遵循的规则与寻求合理性的行为活动加以区别：前者为方法论(Organon)，后者是形而上学的认识论(Metaphysics)。在此之上，现代科学又增添了两个特点：一是放弃或确切地说是“搁置”了对所谓第一证据、即超验权威性的探询，不再提出“你如何证明你的证明”这一问题，只要论证的过程是科学的，那么就可以认为游戏本身即已具备了获得真实的条件；而由此引出第二点就是，要证明规则的有效，最好的证据莫过于专家们的共识。(p.29)

利奥塔进而发现，人类积累知识的过程中，知识话语为了证明自身的科学性、合理性，越来越明显地表现出一种依赖于“叙述”的倾向。早在文艺复兴时期和启蒙运动时期，特别是在德国的狂飙突进运动与唯心主义哲学和法国的历史学派中，这一点就已经受到注意。科学知识在赢得自身合理化的过程中，“叙述”非但不是可有可无的，而且具有不可估量的重要的政治作用，它是新兴资产阶级为了从传统权威压迫之下争取解放而必须依靠的工具；只有诉诸“叙述”，对传统的权威进行改写，资产阶级才能使自己的话语获得一种合理性，打上科学的印记而得到确认。所以，作为“叙述”的知识在西方文化中之所以会复兴，可以说就是为了解决这个话语新权威的问题。而在这整个过程中，正如利奥塔所说的，“主人公的名字是民众，合理性的代码是民众的共识，而他们创造这些惯例的方式则是商讨审议。”(p.

30)有趣的是，所谓“进步”的概念也在这一过程中产生，话语的转换就意味着知识的增积。但话语的转换又将引出新的争议，正如科学中对于真伪的争论一样，民众又围绕什么是正义、什么是非正义等争论不休。而必须强调的是，这里所谓的“民众”已不同于传统叙述中的那个概念，它更多地体现为一种“体制”，这里所谓的合理化过程中的“进步”，则更多地表现为对于传统合理性的摧毁和摈弃。

所谓知识的合理性，说到底无非就是指科学知识与社会和国家之间的关系，因此历来的知识的合理性，表现为两种叙述：一种为政治性的，另一种为哲学的。这个问题在西方科学史上明确地成为一个问题，则可以追溯到十九世纪初柏林大学的建立。作为当时普鲁士教育大臣的 W·von 洪堡，收到了分别由施莱尔马赫和费希特提出的两项不同的建校方案。总的来说，他似乎更倾向于施莱尔马赫提出的人文主义的“为科学而科学”的主张，按照这一原则建立的德国柏林大学不仅成了西方现代大学的样板，它实际上也为科学合理性之所在作了明确的界定：即科学体制“建立在科学自身之上，并按自身规律更新，它不受任何限制，也没有任何其他别的什么目的”；但是，洪堡对费希特的主张也作了一定的妥协，他仍将科学应“有助于国家的精神和道德的培养”列为大学的另一项重要目标。由此而定型的西方研究型大学的这两大目标，抑或可以说是体现了科学话语获得合理性的两个途径：一个是从知识本身获得合理性；另一个则是由知识的服务对象国家、民众从实用的目的决定其合理性。利奥塔认为，追溯西方文明史的发展过程，我们发现关于知识合理性的叙述无非就是在这两种倾向之间徘徊：过去，“知识”更多地是从自身寻找其合理性，然而资本主义发展到了今天，知识的地

位已很不稳定，思辨的同一性已被打破，知识合理性的决定因素又开始朝政治－实用的一极倾斜。（ p.35 ）现在的运作原则不再是自封合理，而是给自己以自由，自行其事。利奥塔的这一观点表现出十分明显的新实用主义的倾向。

在利奥塔看来，这样一种似乎是完全凭借主观意志来获取和认定合理性的方式，便使当年康德所谓的“祈使性语言游戏”、今天所说的规定性语言游戏受到了前所未有的重视。现在的问题不是，或不单单是要认可诸如“地球围绕太阳转”这种关于真实与否的陈述，而是转为对于与是非对错有关的陈述给予认可。合理性的焦点不再是过去的真伪之争，而成了应该与否这个关系到伦理和道德的问题，成了手段与目的的关系问题，因为知识的合理性毕竟不能离开其服务对象、离开知识主体的目的来考虑。

3. “后现代”与“知识合理性的危机”

过去几十年中，“知识”作为生产力这一点已经广泛的被接受了，但这里所谓的“知识”，实际上不过是“科学”的同义语，在后工业化、后现代社会里，情况有了新的发展。现在的“知识”将以所谓“信息商品”的形式存在，由于“知识”意味着生产力，所以它越来越成为世界范围内的争夺对象，或可说成了唯一的争夺对象，倘若日后有一天国与国之间为了控制信息而发生战争，那也不是不可能的。那么，这种新的情况对“知识”又提出了什么新的要求呢？利奥塔认为：一言以蔽之，就是要求知识“有用”。“有用”就是价值。过去那种“有知”与“无知”的区别，将变得没有意义，它早晚有一天将被所谓“贷方知识”与“付方知识”的区别替代。利奥塔还特别指出，后工业、后现代社会中的交往意识

形态，要求一切都尽量的“纯化透明”，这种交往透明度，就像过去曾作为自由贸易前提的“自由”那样，在今天的后现代社会中为知识的传输起一种保证作用。这个交往透明度的要求，与知识的商业化显然又是同步的。利奥塔认为，以这样的标准衡量，当下的国家和意识形态显得太“混浊”，太不纯化透明，充斥了太多的“杂音”。(pp. 5-6; p. 4)

那么，在当下的社会文化后工业化社会和后现代文化环境中，关于知识合理性的叙述发生了什么变化呢？利奥塔认为，一切他所谓的“宏大叙述”(grand narrative)，诸如精神的辩证法，意义的阐释学，人类的解放学说，财富的创造学说等等，所有这些启蒙运动以来的思辨型或解放型的叙述，统统都失去了它们原有的可信性(credibility)。这种叙述的衰落，即利奥塔所谓的“合理性的解体”(delegitimation)，有人说这应该归因于二战以来科学技术的蓬勃发展，人们关注的焦点从目的转向了手段；也有人说这应归因于三十年代到六十年代资本主义体制在凯恩斯主义的保护下进行调整更新，摒弃了共产主义的选择；更有人说这干脆应归因于对于商品、服务以及人的享受的重新强调，这种强调为资本主义带来了新的繁荣。然而，利奥塔认为，所有这些说法都不能为叙述的衰落提供一个令人满意的解释。(p. 37)

与上述种种解释不同，利奥塔试图从“宏大叙述”本身去寻找合理性解体的种子。照利奥塔看来，“叙述”本身是无法说清楚自己的叙述活动的，它必须到再高一层的话语层面上去寻找自己的合理性。任何一门科学，如果它未能使自己合理化，那么它就不算是一门真正的科学。而反过来说，一个科学的命题，我们之所以承认了它，则正是因为我们已经先行假定它在一个更大、更具普遍性的发生过程中占有一席之地，我们已经先行接受

了能够使这一思辨推理过程得以成立的一整套规则。譬如我们认定了“实证性”是科学知识的普遍形式，这就意味着我们已经接受了这种语言当中就已经包含了某些无须进一步证明的假设。事情就是如此的不可思议：为一个既定的叙述寻求合理性的要求，最终竟然使我们已经得到的合理性解体了。

利奥塔认为，“后现代”的对于“宏大叙述”的怀疑无疑是因为科学的进步。但是，如果我们作进一步的考察，就会发现“宏大叙述”为知识提供合理性的种种机制本身也在退化落伍，渐渐被淘汰。这与当下的思辨哲学的危机、大学教育体制的危机等都是同步一致的。叙述功能正在失去自己的功能、主体、目的等等，它被分化驱散为带有叙述成分的小块云朵指代性的、规定性的、描述性的叙述等等，各自都有自己的实用价值定位和标准。所以，利奥塔认为，在当下和未来的社会中，过去那种牛顿式的人类学（如结构主义、系统论等）不再可能成为主宰，取而代之的只能是一种范围有限的语用学。这就形成了各种各样的“语言游戏”，它们形成像补丁块一样的体制，只有局部的决定作用。(p. xxiv)

按照以上的这一番推理，利奥塔认为，知识话语合理性解体的问题，无非也成了一个“语言游戏”的问题，以及距“语言游戏”不远的“视角”问题。认识论领域讨论真实与否的话语，与道德论领域讨论正义与否的话语，其区别只能是相对的，仅仅是一种能力的区别。就表现为语言的各种话语陈述来看，描述某一真实场景的语言陈述，并不能证明其本身是否真实，同样，建立在它之上的规定性陈述（其效果必将是对该真实场景的一种修正），也根本无法证明自身是否正当。认识话语有认识话语自己的道理，实践话语有实践话语自己的道理，各种语言游戏都只遵

循自己的准则。利奥塔认为，康德当年其实已经看到了这一点。倘若从这里再追问下去，例如像维特根斯坦所做的那样，那么就可以通到当下的这股后现代主义的思潮之中。(pp.39－40)

利奥塔把社会联系看成是语言性的，但他强调指出，社会联系并不是拧成一股绳的，它是至少两种，甚至无数种各有各的规则的"语言游戏"的交汇点。在这一点上，他特别赞成维特根斯坦的看法。维特根斯坦在他的《哲学研究》中，曾把语言比喻成一个历史久远的城市：纵横交错的街巷，一个又一个广场，旧的和新的房屋，构成了一个大迷宫，随着时代的推移，这些房屋群落外面又增加了房子，它们又被一大片新的社区包围，社区由笔直的街道和外观一律的房子组成。面对这样一个历史的构成，用某种统一的原则对它进行裁定和解释是根本行不通的。所以维特根斯坦耐人寻味地提出这样一个问题："一个城市究竟要有多少幢房子才能被称作一个城市?"[20]是的，新的语言总是要不断地出现，就像城市的郊区在不断地扩展一样。维特根斯坦身后的这三四十年中，就又增加了机器语言、游戏理论矩阵、新记谱法、非指代性逻辑记录系统、基因符码语言、语音结构符号等新的语言系统。谁也不能掌握所有的语言，而这些语言又形不成一种共同的元语言。作为个人，我们被纳入了某一学问门类，掌握了这门学问就成了专家，而所谓的研究却变得越来越狭窄，成了鸽笼中的一格。于是，思辨性、人文性的哲学只好放弃为知识总体提供合理性的义务和责任。这就是为什么哲学也面临了危机，从高高在上的"科学的女皇"跌落到一般逻辑系统论或思想史的原因。早在19、20世纪之交，维也纳学派就放弃了挽狂澜于既倒的努力，承认合理性的解体，而维特根斯坦等人则改弦更张，不再继续实证论方向上的努力，不再从语言与其效应的关

系、即"运作性"上考虑合理性的问题，不再为失去的叙述留连怅惘，他们开始认识到，合理性只能从他们自己的语言实践和交往活动中产生。所谓后现代世界的全部意义，或许可以说从这里就已经开始了。

4. 后现代知识的重构与实用主义倾向的抬头

"宏大叙述"的解体导致了现存知识的合理性的危机，这只是说现有知识存在的理由发生了动摇或变化，然而，知识为争取自身合理化的努力是不会终止的，人们将建立新的标准对知识进行检验和判断。所以，就在后现代的知识合理化危机出现的同时，一个后现代的知识重构过程又开始了。那么，后现代的知识重构所依据的新的标准是什么呢？利奥塔对这个问题也进行了探讨，并作出了自己的回答。在他看来，在后现代社会中，主宰"科学"话语合理化过程、决定"科学"陈述的合理性的原则，越来越成了整个"知识"的重构标准。

利奥塔指出，"知识"的合理化的过程，是知识话语接受检验并得到证明的过程。刚才已经说了，在这一过程中，诉诸"叙述"是绝对必要的。一个科学的陈述要能被接受，人们必须先行接受一套规则，承认所进行的论证是科学合理的。这一点，犹如做游戏就必须先行承认游戏的规则一样。但通常对于科学陈述来说，省略往往是要受到追问的。你提供的证明必须首先得到证明。你必须首先说明你如何获得你的证明，以便别的科学家能够重复这一过程和进行检验。你的事实需要加以观察，而观察的科学性何在？显然不能只凭感官，感官认识是有欺骗性、局限性的。这就需要科学技术和科技手段。科技游戏司管的不是"真、善、美"，它的衡量准则很简单，就是看它的"有效性"

(efficiency)，一个技术动作如果能产生更好的结果或能够减少投入，那就是一个“好”的举措。在科学知识的发展过程中，需要证明的呼声越来越高，传统知识仰仗叙述的做法，当然也就日益让位给越来越科学的实证。结果，从笛卡儿的《方法论》，经过18世纪、19世纪资产阶级工业革命，直到20世纪科学技术的突飞猛进的发展，我们看到在“财富”、“效益”和“真实”三者之间，逐渐形成了一种可以等值互换的关系。而这样一来，事情就朝着越来越简单化的方向发展。提供证明的过程越来越被另一种语言游戏所控制，这种语言游戏的目的不再是求“真”，而是所谓的“运作可行性”(performativity)，即投入和产出的最大效益比。在后现代社会的对科研进行赞助的人眼中，唯一可信的目标就是“实力”(power)，他们花钱把科学家、技术人员、技术设备和手段买下，目的不再是求真，而是追求实力的增长。

这种“运作可行性”的提高，不仅大大地提高了证明“真”的能力，显然也提高了证明“对”的能力。基于此，尼可拉斯·卢曼(Niklas Luhmann)等人提出这样一个假设：在后工业化社会中，法则的规范性将被程序的运作可行性所取代，而所谓“语境的控制”(context control)，即不论采用什么方法，只要使运作得到改进，就能充当某种合理性，这是一种事实上的合理性。(pp.46－47)利奥塔指出，认为有这种所谓的“语境的控制”比没有要好的想法，将会产生很大的影响力，以“运作可行性”作为衡量一切的标准，是会有它的“优越性”。它在原则上排斥了对于形而上话语的依赖，它排斥了神话寓言一类的叙述，它所需要的就是清醒的头脑和冷静的决断，它用审慎的互动代替了所谓关于本质的定义，它把主动权统统交到了游戏者本人的手中，例如提出什么命题，为使这些命题被人接受而应该提出什么样的规则等，所有

这些都可由游戏者自己去决定。这样一来也就是说，所有的语言游戏都成了自足自律的知识（self－knowledge）。利奥塔在描述这一状况所产生的后果时，似乎多少流露出一种隐忧。他觉得这个体系将像一台远远地跑在前面的机器，把人类拖在它的后面，它将对人性进行解构，然后在一个新的层面上再对人性进行重构，而掌握这个体系的技术官僚，则把他们自己视为整个社会的化身或代表，他们认为这个社会就是要追求最大限度的运作效率，他们目空一切，而这也正是他们的"盲目性"。(pp. 62－63)

把"运作可行性"作为衡量一切的标准，当然也将影响到后现代社会的教育。在"运作可行性"目标的指引下，教育必须最大限度地传授社会所需要的两大技能：一是应付世界性竞争的技能，二是提供满足社会本身运转需要的技能。总的来说，就是要求高等教育机构创造出越来越多的技能，而不再是提出这样那样的理想。利奥塔认为，后现代社会的知识传授，已不再是旨在训练一批能够引导国家走向解放的社会精英，而是为社会提供能完成其各种具体职能的工作者。高校学生对于所谓社会解放、社会进步的关注大大降低，高等院校越来越民主化，没有入学考试，学生费用降低，入学率大大提高等，学校培养专业性人文精英的功能虽然还多少会保留，但增加了训练培养掌握新技术、新工艺人才的方向。后者培养出社会所需要的"专业知识分子"、"技术知识分子"。大学中剩余的年轻人中的绝大多数人将会失业，他们不是统计数字中的寻找工作的失业者，但是他们将大大超出社会为他们所学专业（人文和艺术学科）所保留的职位空缺。大学显然还必须担当起社会所需要的重新教育和继续教育职能，不仅是对尚未走上工作岗位的年轻人，尤其是对那些为

了再就业的成年人，要为他们提供新的知识、信息、外语培训、技术培训等等。

在后现代社会，一旦“知识”不再是一个最终目的，知识传授的性质就将立刻起变化，“大学特权”的概念将不复存在。现代科学技术的发展和进步，对知识传授的方式也产生了很大的影响。譬如说教授在课堂上讲学，这在过去被认为是天经地义的事情，可是有了电脑信息库，情况就可能发生根本的变化。过去的教学，传授的是内容，而在信息社会中，教学不仅要讲内容，更要讲授如何运用电脑终端；不仅要教给你一种新的语言，而且要教会你如何应付这种新的语言游戏。这样，在后工业化社会中，信息处理学，尤其是电脑电讯技术的训练，便成了首要的训练。所以，利奥塔说，后现代社会中知识合理性的解体和实用第一的准则，“敲响了教授时代的丧钟：在传递现有知识方面，一个教授与信息库系统没有什么区别”。（ p.51； p.53 ）

也正是在这样的环境和背景下，实用主义的思潮大大抬头了。在由宏大叙述决定知识的合理性的语境中，换句话说，在有一个绝对的精神起作用、有一个人类解放的宏伟目标起作用的环境中，如果要让机器去取代人，让电脑代替教师，那当然是不行的，是绝对不能容忍的。可是到了后现代，这些宏大叙述已不再是获取知识和信息的动力了。“实力”成了真正的动力，这样，原先的一些不可动摇的原则显然也就过时了。现在人们问得更多的问题，不再是“这是真的吗?”而是“这有什么用处?”而在一个知识变得越来越机械化的时代里，更经常听到的问题是“这个能卖吗?”“这个有效吗?”过去的评判标准是真/伪、正义/非正义等等，而按照这些标准划定的所谓能力也逐渐过时了。信息库已成为未来的大百科全书。它们超越了使用它们的任何一个人

的个人能力。它们构成了后现代人的“本质”。从这个意义上说，最重要的事情就成了要有一种能力，要能当即就把相关的信息调出来、并且转化为解决某个问题的办法。

5. “归谬推理”与知识的合理性

如果说在后现代“运作可行性”越来越被当作知识价值的判别标准，从而造成实用主义倾向的抬头，那么，后现代知识的另一个不同以往的特点，即所谓“非逻辑的”各行其是。利奥塔对于这一点不仅给予特别的强调，而且试图从理论上对它作出某种合理化的解释。他认为，后现代的科学的确有一种越来越明显的倾向，这就是它越来越关注那些不可确定因素，关注精密控制的极限，关注由于未获得完整的信息而引起的冲突、“断裂”(fracta)、大灾变、实用性的悖论等等，因而这种科学也就将自己的发展进化看成是不连续的、推倒重来式的、不可修正的、似非而是的悖论式的。这一特点改变了“知识”的传统含义，而且也道出了为什么会出现这一变化。在一定意义上，可以说科学所得到的并不是“已知”，而是“未知”，它所依据的是一种通过“归谬推理”(paralogy)的范式而获得的合理性。

而换一个角度看，这似乎又可回到利奥塔所谓的在后现代社会中，人们不再像过去那样需要求助于宏大叙述（例如精神的辩证法、人类的最终解放的目标等等）去为科学赢得所需要的合理性，而各种所谓的“小叙述”（ petit recit）即可成为想象发明的依据。正是在这一点上又出现了一个问题，即到了所谓的后现代，作为人们认识和行为基础的“共识”是否还存在？而在这个问题上，利奥塔与哈贝马斯发生了激烈的争论。所谓“共识”，利奥塔归纳为两种，一种是哈贝马

斯心目中的共识，它指的是人与人之间的一致性，这里的人指的是具有认知心智和自由意志的人，这里的一致性，则是通过对话交往而实现的；另一种是卢曼所说的共识，它是一个系统的组成部分，受该系统的控制，因为系统必须维持并改善自身的运转，因此所谓的共识则成了行政管理程序的一个目标。从这个意义上说，所谓“共识”的存在的理由只是因为它是实现目标的一种手段和工具。

利奥塔认为，相比较而言，卢曼的理论更符合后现代社会的实际，在这样一个时代里，“共识”仅仅是一条永远无法达到的地平线，而“异议”(dissension)则更应该得到强调。按照这样的看法，那种一切都可构成一个系统的理论，以及因此而具有天然的合理性的认识，都是没有科学根据的；因为科学本身就不按这种认识范式运作，而且当代科学的实际也排除了用这样一个范式来描述社会的可能性。

利奥塔这里抬出卢曼，强调“异议”而贬抑“共识”，其矛头所指是哈贝马斯。在他看来，所谓“共识”只能诉诸所讨论问题更高的认识层面，即使是讨论“科学”命题这种指代性十分明确的陈述，我们仍必须立下一定的规则作为前提，规则本身并不是指代性的陈述，而是规定性的陈述，因而讨论在不知不觉之中就会上升到元话语的层面。科学话语尚且不能自己给自己确定合理性，更不要说性质和形态更为复杂的社会话语了：要为后者在更高层面上找到统领各类话语的元话语，简直更不可能。因此，利奥塔认为，哈贝马斯按照寻求普遍共识的思路、即所谓通过对话交流去处理所谓合理性的问题，那是既不可能、又不明智的。语言游戏的多样性和各种语言游戏规则之间的不可通约性，所谓的“共识”，那

只是交流讨论过程中的一种状态，而不是最终的目的，其最终目的是归谬性的推理，是悖论。利奥塔认为，以上这两点，足以颠覆哈贝马斯的认识前提即所谓人类作为一个集体性的（普遍的）主体，将通过调节自己在一切语言游戏中所允许的“语言行为”，来寻求自己的共同解放，而任何陈述的合理性，就表现为它能够为实现这一解放而作出贡献。

利奥塔这里对哈贝马斯追求共识的这一驳斥，其实有点不讲道理。首先，哈贝马斯主张人类通过交往活动谋求共识，他相信人类应该、而且可以达到某种程度的共识。这有什么错的呢？他从来没有说过人类在达到某种共识、获得最终的解放以后，就不再存在矛盾、就不再会发生异议了。“共识”和“异议”，从来就是同一个矛盾中既对立又统一的两个方面，“共识”总是相对的，有条件的，暂时的，达到共识以后，又会出现新的异议，但这时已是新的层面上的认识分歧，而这时的分歧和异议，既不应该、也不可能否定此前曾经达成的共识。再说，我们讨论问题，总是应该对于所讨论的问题有一个各方都明确的界定，至少应承认这是我们所共同面对的需要解决的问题，这其实就是一个起码的共识。利奥塔说，“共识”是一条永远无法企及的地平线，这恐怕又把话说绝对了。在人类的实际交往中，所谓共识从来就是相对的，是某一特定时候和特定的条件下的共识。如果我们认为人与人根本没有交流的必要和可能，那就无须讨论什么共识了，而只要有利益的妥协，我们就必须达成某种共识，作为我们讨论问题的出发点和归宿点。达成了暂时的共识以后，原先层面上的问题就得到了解决，至于以后又出现分歧和异议，这是需要进一步达成共识、进一步解决的问题，而决不能因噎废食地断言“共识”毫无意义。

四　尤根·哈贝马斯

我们在第一章评述“现代”与“后现代”分期的争论时，称哈贝马斯是西方启蒙主义运动以来形成的关于“现代的构想”（the project of modernity）的捍卫者。这一说法尽管不错，但有两点需要说明。第一是我们前面已经提到的不能简单地把哈贝马斯看成后现代主义理论的对立面。这里并不是一个赞同还是反对“后现代”分期的问题，争论的要害实际上是对于整个资本主义的人文理想、对于启蒙运动以来所一直推崇的理性、对于资本主义的社会体制及其一整套价值观（平等、民权、人道主义、言论自由、开放的媒体等等）所持的政治态度问题。第二是我们应该看到哈贝马斯在这个问题上的观点后来又有了发展。在稍后的著作如《关于现代性的哲学话语》（*Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985，英译本 *The Philosophical Discourse of Modernity*, 1987）中，他就对自己初期的观点作了很多扩展和补充。应该说，哈贝马斯自一开始把整个法国后结构主义捆绑在一起鞭笞时，他对于整个法国知识界状况的把握并不是很透彻的。而且，正如安·休森（Andreas Huyssen）、詹明信等学者后来所指出的，我们也应该实事求是地考虑到哈贝马斯当时思想和写作时他本国特殊的政治思想状况。六十年代末世界范围内的新左派运动高涨，造成了七十年代初的恐共情绪在西德的流行，右翼势力动辄以“恐怖主义”的罪名残酷迫害左翼人士，对左倾思想实行封锁，这与西欧其他国家（更不要说美国）有很大的不同。在这种所谓新麦卡锡主义和市侩文化的氛围中，哈贝马

斯仍然高扬现代主义的旗帜,其实是无可非议的。[21]

也正是因为大家所处的环境不同,考虑问题的认识出发点不同,因而在一个相当长的时期内,哈贝马斯与法国和美国学者之间处于一种抑或可以说是相互误解的状况。他那篇著名的《现代性与后现代性》(Modernity versus Postmodernity, 1981)的论文,可谓是双向出击:他举起左手,批判的是美国社会学家丹尼尔·贝尔的"新保守主义"("neo-conservatism");他同时又举起右手,批判的是法国的福柯、利奥塔、德里达等一批他所谓的"青年保守主义者"("young conservatives")。在哈贝马斯看来,贝尔关于"后工业化社会"或后现代社会的讨论,是把资本主义的现代化与文化现代主义完全混为一谈;而法国这批后结构主义知识分子,居然把批判的矛头指向启蒙运动倡导的理性和社会进步,要把西方社会安身立命的思想根基也统统推倒,这当然是不能接受的。于是,哈贝马斯接二连三地发表文章,投入了论战。那么,法国和美国的后现代主义论者又如何看待哈贝马斯的呢?在相当一段时间内,他们几乎一致地把他看成是一种早已过时的人文理想和理性主义的卫道士,而他那篇《现代性与后现代性》的论文,则首当其冲成了众矢之的。《实践》(*Praxis*)和《新德意志批判》(*New German Critique*)上所刊发的他的论战对手们的文章,都把他看成是启蒙运动以来一个压迫性的、单声道的理性传统的代表;说他口头上声称要抵制专制政治的同一性,而实际上却有意无意地助长这种同一性。[22]由于哈贝马斯的论战对手很多,涉及的问题也很多,我们仅选择了他与贝尔、利奥塔以及德里达的争论作为重点,通过对这几场争论的梳理,也许基本上可以对哈贝马斯的人文观点和思想倾向有一个了解。

1. 哈贝马斯与丹尼尔·贝尔的争论

哈贝马斯与丹尼尔·贝尔争论的焦点集中在如何看待现代主义这股思潮和现代主义的文化问题上。

贝尔在他的《资本主义的文化矛盾》一书中，对当代资本主义社会的文化现状进行了非常激烈的批判。在他看来，西方发达国家文化危机的根本原因就在于文化与社会的分裂。现代主义文化不断向日常生活渗透，致使社会价值观越来越受到现代主义文化的影响：毫无节制的自我实现，追求真正的自我经验，以及超常敏感的主观性等，这些现代主义的审美原则，逐渐成为社会价值观的主宰。贝尔说，这就大大助长了享乐主义的抬头，与现代文明社会机制产生了不可调和的冲突。贝尔因此而得出结论，认为西方文化传统中新教伦理的解体，应首先归咎于现代主义这样一种"对立文化"(adversary culture)的破坏性影响。经济的发展和社会机制的健全本来已使社会文明和道德实现了理性化，但现代主义的文化又煽起了对现行社会体制和道德准则的仇恨。

然而，贝尔对于现代主义文化和审美原则的这一指责，则受到了哈贝马斯的全力抵制和反驳。哈贝马斯认为贝尔的说法是自相矛盾的：一会儿说"现代性"的内在冲动已经耗竭，先锋派已经寿终正寝；一会儿又说先锋派尽管还在发展，但已经失去了创造性；一会儿又说，现代主义是主宰却又死了。他认为贝尔这样的新保守主义者必须回答：在一个社会中，能够遏止放荡行为、重建伦理道德的种种规范究竟是怎么产生，又怎么起作用的？什么样的新的规范能够阻遏福利社会所造成的平均主义，并重新确立通过竞争而使个人理想得到实现的机制？贝尔把希望寄

托在宗教的恢复上。但是哈贝马斯认为,除非出现魔术般的奇迹,我们根本无法把具有权威性的信仰召回。

在哈贝马斯看来,贝尔这种对于现代主义文化的扫荡,与七十年代德国所发生的情况极其相似。它把任何对立面都推向极端而加以否定:把现代主义与虚无主义相提并论,把政府规范与专制主义联系在一起,把对于军备开支的批评说成是对于共产主义的奉承,把妇女解放和同性恋权益说成是毁灭家庭,把一般的左派说成是恐怖主义,反犹主义和法西斯主义等等,因此这的确代表了一种极其危险的新保守主义的倾向。

但是,哈贝马斯对于贝尔的指责多少都让人感到有些唐突,如果哈贝马斯所要捍卫的"现代主义"文化与贝尔所谴责的"现代主义"文化确实是同一个东西,何以会导致他们如此大相径庭的两种态度? 因为贝尔对当代资本主义文化矛盾的揭露和批判若限于美国的社会环境来考虑,即便有"保守"的倾向,也决不至于有让左翼思想透不过气的感觉。果然,我们稍加留心便发现了其中的原委。哈贝马斯反击"新保守主义",说它把社会的种种弊病——享乐主义、社会责任心的衰退、缺乏服从、自恋、竞争和上进心的减退等都归咎于"文化"是错误的;他大声疾呼,"文化"在这些问题上起的作用是非常间接的,往往是受制于其他因素的作用的等等,哈贝马斯在为现代主义文化作这番辩护的时候,实际上他的目光早已转到了七十年代的德国,德国的新保守主义者要左翼知识分子对德国社会弊端负责的叫嚷始终不绝于耳。[23]贝尔对当代资本主义文化矛盾的揭露,对后工业化社会中文化滑坡的批判,使他联想到德国知识界业已出现的对于现代主义的讨伐浪潮。看来他的确有一个未曾明说的指导思想:不能让极右的保守主义在德国卷土重来,不能授人以柄,使德国

的现代主义的运动半途而废。而如果再往深处追溯，那恐怕就是理查德·伯恩斯坦所分析的，纳粹德国发动第二次世界大战这一事实在他心灵上留下的阴影。他的学术生涯始终贯穿着这么一个问题：为什么产生了从康德到马克思这样一个伟大传统的文化，一个思想批判和思想的自由始终占主导的文化，竟然会为希特勒和纳粹的滋生提供肥沃的土壤？他一直在苦苦地思索着这个问题。

但遗憾的是，哈贝马斯一开始并没有作这样的声明，他所讨论的仍是普遍意义上的现代主义，以及现代主义文化与资本主义社会的关系。也正因为如此，我们在第一章中讨论这个问题时，对哈贝马斯的"现代"范畴提出了一定的批评，认为它的"涵盖面狭窄了一些"，"未能包括许多新的文化现象，更无法对这些现象作出令人信服的解释"。其实，这个问题还可以再换一个角度，深入一步地追问下去：我们能否把迄今为止全部的资本主义文化都纳入所谓"现代主义"的名下，仍看成是自一百多年前波德莱尔起的那种"现代主义"潮流的继续？而即使纳入"现代主义"的名下，这些文学艺术的作品又是不是就当然具备了哈贝马斯心目中的"现代构想"所具有的那种进步性，是不是就一定具有了"反－资本主义"、"反－资产阶级"的批判性？我们这样的设问，实际上是已将所期待的回答包含其中。哈贝马斯把"现代的构想"等同于现代主义的文化，甚至又减缩为现代主义的审美活动，然后希望这种审美活动能够担负起宗教衰落后所遗留下的救赎使命，这一希望在我们看来，恐怕有点成问题。当然我们这么说，丝毫没有嘲笑哈贝马斯所怀抱的理想的意思。我们只是对他所期待的审美活动的作用，对审美活动能否替代宗教去发挥救赎的功能表示一点疑问。此其一。

其二，我们又应该对所谓的“现代主义”文化、“现代主义”的审美活动本身再做一点具体的分析。这里面又包含着两层意思。一是对于“现代主义”运动、“现代主义”文化的所谓“进步性”的总体评价，过去一直有一种估计过高的偏向，好像现代派的文学艺术就一定是对社会的反叛，个性的张扬就都是对社会的批判。其实如果要对现代主义文化定性的话，它毕竟仍是资本主义经济基础、资本主义社会的产物，文化虽然有一定的独立性，在一定程度上它也的确会对资本主义制度持批判的态度，但是也不可否认，这种文化仍是资本主义意识形态的组成部分，它还起着巩固其所由产生的经济基础的作用。所以，这接下的第二层意思就是，我们必须对具体的文化现象进行具体的分析，并不是纳入到了“现代主义”的名下就能划入进步的“现代构想”。詹明信所分析的当下资本主义的种种文化表现，说明“自我复制”是这种文化的一个突出特征，而贝尔所批判的战后西方社会中出现的文化滑坡、道德水准下跌、价值观失衡的现象，应该说也是一个不争的事实。因此，对于当前资本主义社会文化现象的批判，并不等于就是对“现代构想”的全盘否定，相反，无论是贝尔对于资本主义文化矛盾的揭露，还是詹明信对于晚期资本主义文化逻辑的批判，他们实际上仍可以说是以自己的认识方式，对资本主义“现代构想”的一种宏扬，与哈贝马斯的理想实在没有根本的矛盾。

2. 哈贝马斯与利奥塔的争论

在哈贝马斯与法国后结构主义者关于“后现代”问题的争论中，他与利奥塔之间的论战最为激烈。理查德·罗蒂把他们双方争论的焦点归纳为一个“共识”(consensus)问题，或对于“同一

化或整合”(totalization)的认识问题，还是比较确切的。我们在前文中已对利奥塔的观点作了介绍。他声称自己用“现代”这个术语，表示的是“参照了某种元话语，直接诉诸某种宏大叙述而使自己合法化的科学，诸如精神辩证法，意义阐释学，理性或行动主体的解放，或财富的创造等”；而所谓的“后现代”，他认为就是“对于元叙述的怀疑”，这种怀疑，既是科学发展的前提，又是科学发展的结果。利奥塔发现，在“后现代”的状况下，即在“没有了元叙述”的状况下，(知识的)合法性存在于何处仍是个问题。但他认为，在这种状况下，“合法性”变成了一个受实用主义需要摆布、纯技术操作性的问题，而不是像哈贝马斯所认为的，存在于通过讨论而达到的“共识”之中。[24]

然而在哈贝马斯看来，利奥塔“对于元叙述的怀疑”，却是一个事关原则的大问题。因为这不仅意味着对马克思和弗洛依德这些怀疑论的大师产生了怀疑，而且对“揭秘行为”(“unmasking”)本身也表示怀疑。哈贝马斯认为，当代西方哲学看来真的走上了一条通向“哲学的终结”的道路。从霍克海默、阿多尔诺、海德格尔到福柯，无论他们为哲学起什么样的名字：根本本体论，批判，否定辩证法还是系谱学，这些名字的背后已不再是传统(黑格尔)哲学的内容，他们的哲学幛幕所未能掩盖住的是各种新版本的“哲学的终结”。于是他决心重新回到青年黑格尔错误转向的地方，他认为康德以降的理性意义中缺少了社会的向度。而在这“哲学的重构”的伟大过程中，我们从事任何批判，首先必须找到自己的立场，必须具有一个判断是非的标准，一个能够摆脱一种“自我指涉式的批判”的判断标准，这是一个起码的条件，否则侈谈“对元叙述的怀疑”就根本没有意义。而对于哈贝马斯来说，放弃立场超验的立场也好，“普遍性”的关

怀也好，就意味着背叛了人文理想和社会希望。[25]

论战爆发后，是罗蒂出面试图对哈贝马斯和利奥塔的争论作出仲裁，尽管他声称自己的目的是“把双方的分歧摆清楚”，然而罗蒂的倾向性太明显了。结果罗蒂的介入使这场两极之争变成了更加复杂的三角混战。但罗蒂毕竟是后来者(但决不是旁观者!)，因此借助他的视角，则可以帮助我们对哈贝马斯和利奥塔双方的分歧有一个比较明晰的把握。

按照罗蒂的归纳，哈贝马斯批判的法国批评家放弃了人文政治，为的是不要陷入普遍论的哲学；而哈贝马斯则要坚持这种普遍论的哲学，为的是支持人文政治；法国批评家们把所谓“真共识”与“伪共识”的对立，“确实性”与“权力”的对立，统统摒弃，为的是回避那个用以解释真实与否、确凿与否的元叙述；而哈贝马斯则认为，如果我们摒弃了“更好的命题”与“在特定的时刻、对特定的对象适用的命题”的区别，那么，我们的社会批判就只能是“受环境限制”的批判，而这样的社会批判背弃了“现代”理性，背弃了资产阶级的人文理想，也就失去了社会批判的内在驱动力。

然而，罗蒂并不是各打五十大板的和稀泥。他接着巧妙地援引玛丽·赫塞(Mary Hesse)，指出当代西方科学哲学的一个越来越明显的趋势，即更多从隐喻层面上去认识和把握理论科学话语，越来越趋于把科学的逻辑看成是一种循环式的阐释、再阐释，以及根据理论去对数据进行修正，又根据数据去修正理论的过程。在这一认识方向上，他认为利奥塔相对而言认识到了经验论的科学哲学将被取代的势头，他的关于“知识”和“科学哲学”的观点，超越了传统经验主义的认识和狄尔泰阐释学的表述，因而比较接近于赫塞或保罗·费耶拉本德(Paul Feyerabend)

这样一些观点激进的科学哲学家。[26]当然，罗蒂在肯定利奥塔观点入时的同时，也及时指出了利奥塔的认识局限，说他还没有从根本上摆脱传统实证论，还没有从科学表述的变化上去认识这个问题，而是误以为科学的本质发生了变化。

我们知道，罗蒂本质上其实是一个哲学取消论者，他不仅声称看到了所谓"哲学的终结"，而且一直鼓吹"哲学的终结"，而作为一个彻底的新实用主义者，他自己早已不再相信任何的元叙述了。利奥塔提出"对于元叙述的怀疑"，这当然很配罗蒂的胃口，而罗蒂不满意的，则是利奥塔的语言表述仍未显示出足够的理论上的严谨。譬如利奥塔将"科学知识"与"叙述"对立，这在罗蒂看来就仍属于传统的实证主义范畴内的对立。

因此，当轮到对哈贝马斯的理论方法进行评析的时候，罗蒂当然也就不能保持与利奥塔的等距离态度了。他不仅认为哈贝马斯对于现代主义的阐释、他把"文化"一分为三：科学、道德和艺术是错误的，他甚至对哈贝马斯的整个理论立足点、对于"交往行为理论"的必要性，也持一种怀疑和批评的态度，认为哈贝马斯所提出的问题，是因为"对康德太认真而生造出的一个问题"，是在"抓挠并不痒痒的地方"。罗蒂这番话着实暴露了他对传统西方哲学所持的釜底抽薪的态度，于是哈贝马斯与利奥塔后半段的争论变成了哈贝马斯与罗蒂的争论。

哈贝马斯毫不留情地点出了罗蒂的要害：他认为罗蒂是"想推翻从笛卡儿开始的整个意识哲学的传统，想把关于知识的基础及其限度的整个讨论都说成是没有意义的。他的结论是哲学家……应该让位给应用科学家、政治家和日常生活，以便能摆脱这个问题。"[27]同时，哈贝马斯又一次重申了自己"交往行为理论"的基本出发点：

生活的形式总是呈现为多元的整体性。它们的共存会产生摩擦，但是，这种差异并不自动形成不可调和性。对于多元价值观和信仰体系来说也有类似的情况。相互竞争的“天使和魔鬼”在政治团体中共存，他们之间愈是紧密，他们就愈需要相互容忍；但他们不是不可调和的。只有当与问题有关的人们以同样的方式界定自己，相信它们需要得到解决，而且希望在通情达理的基础之上解决这些问题时，信仰矛盾才会发生。[28]哈贝马斯指出，罗蒂误认为西方逻各斯中心主义是哲学话语的衰竭，于是就认为有理由告别哲学了。实际上哲学是可以改造的，改造以后就又能应付理性的方方面面的问题，理性尽管一次又一次地被误用，被歪曲，然而它仍然会顽强地在每一个不事张扬、却成功的交往行为中提高自己的声音。只要哲学不被捆绑在自然科学身上，哲学就有改造的可能。对于罗蒂所谓的哈贝马斯“生造问题”的揶揄，哈贝马斯的回答则相当大度，即使用“晓之以理，动之以情”形容似也不为过。哈贝马斯说，在罗蒂看来，这个问题是从极小的知识分子圈子中产生的，是这些人沉溺于一个早就随他们父辈的宗教信仰一同消失了的世界的产物。但是，哈贝马斯却令人为之动容地反问道：启蒙运动的确动摇了宗教传统的社会一体化力量，可是，它能不能从理智的创造共识、统一认识的力量中，为自己找到一个等效的对应物，这个问题不是还没有得出结论吗？他认为，这正是德国理想主义的动力所在；而这种理想主义也曾在美国，在包括罗蒂也跻身其中的由皮尔斯（Charles Peirce）、罗伊斯（Josiah Royce）、米德（George H. Mead）以及杜威（John Dewey）形成的哲学传统中找到自己的代表。[29]

是的，哈贝马斯的确所言有理。罗蒂即使在他那篇“拉偏

架"的《哈贝马斯和利奥塔论后现代性》("Habermas and Lyotard on Post - Modernity")的论文中，面对着哈贝马斯的人文主义热诚，恐怕也是实在不好意思再泼冷水，因此终于回过头来对法国后结构主义、尤其是福柯批评了几句。这或许可以说明，尽管罗蒂在坚持自己的哲学观点上没有讨价还价的余地，但作为一个人，他还没有到人文主义同情心尽失的地步。

哈贝马斯曾说，他之所以认为福柯、德鲁兹和利奥塔是"新保守主义"，是因为他们没有"从理论上"向我们说明为什么走这一条路而不走那一条路的理由。他们抽去了传统人文思想安身立命之本，他们再也不去"接触现实"了。福柯晚年提出一套所谓"权力/话语"的模式，以取代马克思的"解放"模式和弗洛依德的"压抑"模式，他那些模式相互重叠、相互衔接，其风格和力度有所区别，但它们的"确凿性"(validity)究竟如何却无从判断……。罗蒂颇赞成哈贝马斯对福柯的这番描述。他进而认为，福柯的写作离当代现实之远可以按"光年"计算，尽管他讨论关于监狱的改造，但他的改造社会的实际努力与他所谓现代国家需要的惩罚形式并无任何关系。阅读福柯时，与其把他看成是关注社会秩序的批评家，不如把他当作一个斯多葛派学者，一个不带任何感情色彩的观察家。为什么？罗蒂指出，因为他的著作中根本就没有那套关于解放的话语，没有那个最终真实的概念。在福柯著作中，有的只是一种异乎寻常的"冷酷"(dryness)，简直与英国小说家爱丽丝·默多克(Iris Murdoch)笔下的英国分析哲学家的冷酷相仿。这是一种失去了一切社会语境特征，失去了一切交往的冷酷。福柯曾经说过，他不让自己用那种人文思想家的口吻说话，动辄就对自己的同胞们说，"我们知道有一种更好的办法，让我们共同去寻找吧。"因此，在他的著作中从

来就没有“我们”二字，而他的许多法国同道的著作中也没有这两个字。罗蒂切中肯綮地分析说，福柯和利奥塔之所以如此，是因为他们“极其害怕又陷入关于某个‘主体’的一种元叙述，他们明明属于这个主体的同代人的文化，然而就是不让自己说出‘我们’二字，生怕与这个主体认同。”

如果罗蒂说福柯和利奥塔“冷酷”算是一种批评的话，那么他的言下之意是不是暗示了对于哈贝马斯人文热情的一种肯定呢？我们权且这么认为罢，因为罗蒂是这样明确表示的：“我们可以在不需要元叙述问题上同意利奥塔，而在不需要冷酷的问题上同意哈贝马斯。”

3. 哈贝马斯与德里达的争论

哈贝马斯与法国后结构主义者的争论，其实还可以从一个更高的哲学层面把握。我们知道，从笛卡儿到康德的西方哲学确立了以“理智”(reason)和“理性主体”(rational subject)为中心的认知方向，在过去的近两个世纪的漫长岁月中，这一认识体系尽管不断受到攻击，但是，关于理智和理性主体的构想却始终在西方哲学的深层发挥着影响。不仅如此，黑格尔甚至还把以理性主体为中心的理智上升到绝对理念、绝对精神、绝对知识的高度。因而到了黑格尔以后，西方哲学中凡是对唯心主义体系进行批判包括青年黑格尔派，也包括马克思和其他的左派黑格尔主义者，都把“阻遏精神的升华”或“使精神解体”(de－sublimation of the spirit)作为这一批判的主要目标。

然而，所谓“理智”又是一个外延和内涵都很不确定的概念，它与历史、传统、权力、利益和欲望等又错综复杂地纠缠在一起，于是西方现代哲学中对“理智”和“理性”的批判，实际上是歧见

丛生，这百十年来就衍生出了从尼采、维特根斯坦、海德格尔、直至六七十年代以后法国的后结构主义等形形色色的派别。这一派系抑或可以称之为"理智"批判的激进派，即基本上属于沿袭尼采的思路，主张或终将导致"哲学的终结"的一派。

包容在"哲学的终结"大标题之下的对理智的批判，内容也十分庞杂。针对笛卡儿－康德所谓理智的必然性，"终结派"强调的是偶然性，认为规律、标准和特定时间地点的合理言行等均有其约定俗成性；针对理智的普遍性，他们则提出现实世界生命形式的多元性和不可通约性，认为一切真理、论点和确证都只能局部有效；此外，他们以经验相对于先验；以错误难免相对于肯定无误；以异质共存相对于纯正同一；以残片性相对于完整性等等，不一而足。对于"理智"的批判当然又同对于"理性主体"的批判结合在一起。所以"终结派"在以上述种种对立概念与传统理性哲学拉开距离的同时，还大力强调无意识对于意识的影响，前观念和非观念对于观念的影响，非理性在理性中的位置等。结构主义思潮兴起后，知识主体的意识结构的内在社会性被揭示了出来，于是，认识主体与世界的关系不再是过去的主体与客体、主动与被动的关系，而成了一种互动的关系；主体性和意向性也不再具有过去的先验性，而变成了语言系统的一种功能。基于这样一种总体的认识，"终结派"中相当一部分批评家于是沿袭尼采张扬语言的修辞性、语言的诗学审美性的思路，向传统哲学定义发难。他们强调，哲学文本根本不能排斥修辞性的话语，而传统的哲学文本之所以呈现为受逻辑话语的支配，按词语的字面意义理解，则是因为修辞性、隐喻性的语言成分被压抑、被忽视的缘故，其实它们始终在起作用。

面对这样一种现状，哈贝马斯给自己制定了一个重构"现代

哲学话语"的任务。这一雄心勃勃的话语重构任务实际上包含着双重的批判：一方面他必须对传统"意识哲学"范式的批判，以确立他自己所主张的"交往行为"哲学范式；另一方面，他又必须抵制尼采以来的一种鼓吹"哲学的终结"、实质在于取消哲学的"新保守主义"倾向，具体地说就是以福柯、德里达、利奥塔等人为代表的法国后结构主义。而在哲学领域，德里达当然首当其冲。哈贝马斯选择了哲学和文学批评之间的文类区别能不能抹杀，逻辑与修辞孰主孰从的地位能否颠倒这样一些问题，与德里达展开了激烈的争论。在他看来，批判意识哲学范式和批判哲学的终结这两项任务是相辅相成，结合在一起的。而如果不能有效地遏制哲学终结派将哲学消解的势头，他重构"现代哲学话语"的构想就无从谈起。

然而现在回过头来看，哈贝马斯在这场争论中的主要对手德里达似乎并没有出场，出场的只是德里达的接受者和阐释者，而且主要是德里达在美国的支持者。解构主义思潮兴起后，其最主要反响是在美国，不仅仅在文学批评界，以耶鲁批评家为代表的美国解构主义与德里达的共鸣，早已人所共知；而且在整个思想界，例如像罗蒂这样的在美国哲学界颇有影响的人物，他对德里达更是赞誉有加。他曾不止一次地称赞德里达把启蒙运动遗留的种种自欺欺人的概念抛到身后，达到了一种所谓卸除一切形而上学包袱的"后现代－实用主义"的境界。[30]罗蒂的这一观点，在当代美国学界很有代表性，因而在七八十年代解构主义思潮在美国大学中十分热闹的那个时期，解构主义理论被普遍认为横跨着哲学和文学批评两个领域，把两个领域打通，把两个领域之间的界线抹平；而哲学成了修辞性的、叙述性的、再也不声言真实的文本或话语，哲学话语与文学批评于是就没有了区

别，这在美国几乎成了一个不争的事实。

所以，严格地说，哈贝马斯在他的“巴黎讲座”（这些讲座论文后来汇集成为《现代哲学话语》一书）中对于德里达的批判，对于他所谓的反语音中心主义的书写理论、特别是对他取消哲学与文学的文类区别的做法质疑，实际上更多的是针对美国所流行的思想状况。[31]

在哈贝马斯的这篇题名为《附论哲学与文学文类区别的取消》的讲座论文中，所谓德里达的论点被归纳为三个命题：(1)文学批评基本上不是一种科学活动，与它的文学对象一样，它也遵循着同样的修辞性判断标准；(2)哲学和文学之间非但谈不上什么文类区别，相反，哲学文本的基本内容可以通过文学批评获得；(3)修辞高于逻辑，这就意味着在一般讨论包容一切文本的语境的问题时，修辞负有全面的责任，在这种情况下，一切文类的区别都消失了；正如艺术和文学不再断然坚持自己是独立于一般文本的虚构世界一样，哲学和科学也不再单独构成它们自己的天地。(pp. 190－191)

哈贝马斯认为，德里达取消哲学与文学批评的文类区别的错误就在于，他把语言的一种功能即诗学功能抬高到涵盖一切的程度，结果，语言所具有的多种功能，例如：(1)作为日常交往语言；(2)作为哲学或批评在人与世界之间充作中介、进行沟通的话语；(3)作为各种专门话语（诸如艺术、文学、科学和道德），以及它们之间复杂的转换关系等，就都被弄混淆了；他“把这些复杂的关系一律抹杀，以使哲学等同于文学和批评。他未能认识到哲学和文学批评各有各的特殊地位，它们各自以自己的方式在专门文化与日常世界之间充当中介”。(p. 207)

但是，不知是因为德里达真的像哈贝马斯所说的那样，属

于那种“不好争论的人”，（p. 193）还是另有其他的原因，德里达本人对于哈贝马斯的批评的确未置可否。这样，这场争论实际上并没有真正地展开，或如我们刚才所说的，只是在德里达的追随者或阐释者与哈贝马斯之间进行。我们看到，是那位被认为是德里达思想最好的阐释者之一，英国威尔士大学的克里斯托弗·诺里斯（Christopher Norris）教授出来在《国际实践》（*Praxis International*）学刊上发表了一篇长文，越俎代庖地进行反批评。他在文中指出，对于德里达完全可以有两种读解：一种是鲁道夫·伽谢（Rodolphe Gasche）提出的所谓德里达将康德的某些主题延伸到极端；而另一种罗蒂提出的则截然相反，如我们前面所说的那样，他认为德里达是对启蒙主义的超越，达到了卸却一切形而上学包袱的后现代－实用主义的新境界。诺里斯认为哈贝马斯对德里达的批评是基于罗蒂式的读解，而这一批评其实更加适用于评论者们笔下的德里达，而不是德里达本人。[32]

诺里斯替德里达所做的反批评，应该说是相当有分量的。他的论文的成功之处，就是指出了哈贝马斯与德里达各执一词，实际上是运思层面上的区别。他认为，哈贝马斯“仍然是在一个广义的康德思想体系中运思，它坚持将思维划分为纯粹理性（pure reason）、实用理性（practical reason）和审美判断（aesthetic judgement）等不同领域”。（p. 65）而德里达则是将“后康德的批判理性（post－Kantian critical reason）又往前推进了一步，将理性与语言、写作、表征等这些一般性问题之间的隐蔽联系和盘托出”，使所谓“意义”的概念与直觉感悟脱钩，而基本上与符号示义的过程联系了起来。（p. 67）这样，在哈贝马斯的眼中，因为语言有“日常语言”、“中介语言”和“专门性的

语言”之分，所以，像“哲学”这样的语言，基本上就是一种“意义自现的”、“透明的”语言，而“文学”则是“浑沌的”、需要阐释的语言。可是对于德里达来说，无论什么语言，其最基本的特性就是符号，作为符号，它们就不再可能有所谓内在的、能够“自现”的意义，“意义”实际上包含了对于语言符号的整个阐释的过程。以这样的语言观审视哲学或文学，传统意义上的文类区别自然不复存在。由于这里涉及到对于语言基本观点的分歧，所以如果不对双方的运思层面进行分析，简单地断言哲学和文学的文类区别应该取消还是保留，是说不清楚、也是没有意义的。

哈贝马斯对德里达解构哲学的总体评价之低，看来超过了任何解构主义的反对者。他在批判德里达那篇演讲的正文的结束部分，将解构主义的思想根源追溯到犹太－基督教的神秘主义传统，他指出了德里达试图超越海德格尔，却不以他自己意志为转移地落到了海德格尔的身后，“又回到了当年神秘主义过渡到启蒙主义的那个起点上”。显然，在哈贝马斯看来，德里达的解构主义哲学是一种思想的倒退。那么出路何在呢？哈贝马斯的回答是：我们只能更深入到尼采及其追随者企图超越的现代性之中，也就是说仍然应该高举启蒙主义所开创的“现代的构想”。[33]

可是，在诺里斯看来，这不仅反映出哈贝马斯对于德里达的误解，而且反映了他对德里达的著作缺乏全面的了解。诺里斯指出，德里达曾发表一篇题名为《论近来哲学中所采用的启示录式的语调》（Of an apocalyptic tone recently adopted in philosophy, 1984）的论文，文章的题目就是借用了康德一篇同名文章的题目。当年康德批评的是有人要抛弃启蒙理性，幻想依靠他们无傍无靠的直觉来判断真伪对错。这篇文章读来与眼

前哈贝马斯批评德里达的文章有颇多相似之处。然而有趣的是，德里达的那篇文章可以说几乎是康德文章的翻版，也就是说他们所批判的都是同一种倾向。德里达非但不曾对启蒙主义话语进行解构，而且也和当年康德一样，揶揄讽刺了他所谓"哲学的诗学堕落变态"的倾向，德里达还指出了目下存在的一种"没有观念的视像"(a vision without concept)的危险，而"这种迫不及待地追求微言大义将造成诗学－隐喻的满世界泛滥"。当然，德里达借用、套用和改写康德的文字，这一做法本身所要传达的意思也许还要复杂得多。但即使这样，诺里斯仍坚持认为，我们不能忽视文中清清楚楚表达的这种"康德式的德里达论点"。诺里斯指出，德里达是在"通过辩论对启蒙主义的价值观和真理性进行质疑，然而他进行辩论所使用的术语和语汇，却仍然是由康德式的拷问所确定的"。在提供了大量文本事实的基础上，诺里斯得出结论说：简言之，德里达的确认为哲学是"一种写作"，但是，与罗蒂的看法恰好相反，它是一种不能被消解为一般性的修辞或互文性的概念的写作。不幸的是，哈贝马斯把一种广为流行的所谓解构与"后现代状况"的其他什么关系的谬说当作了自己批评的取向。[34]

那么，哈贝马斯对于德里达的批判，是不是就完全错了，是不是没有任何的积极作用了呢？当然也不能这么说。哈贝马斯实际上所面对的并不是德里达个人，他所面对的是一股思潮。解构主义作为一股思潮，其否定一切的虚无主义倾向也是非常突出、没有什么好争论的。而任何一股思潮，它在遇到对立面，在听到异己的声音之前，往往是不会对自己的局限性有所警省的。哈贝马斯对德里达的批判，实际上是为解构主义思潮可能和已经发生的偏向敲响了警钟。所以这种批判起到了一种制动

刹车的作用。而在所争论的具体问题上，哈贝马斯坚持对于以修辞隐喻为主的话语和以逻辑概念为主的话语的区别，其实也并没有错。在我们实际生活阅读中，日常话语逻辑和良知所起的作用是不言而喻的。修辞隐喻在哲学话语中出现的确是完全可能的，但是常识告诉我们，哲学学科的传统，它基本的学术规范，以及哲学话语的言说对象所应具有的起码的训练等等，所有这些因素相加在一起，则决定了一部哲学专著肯定不会被当成小说来读这样一个基本的事实。

五　让·鲍德里亚

在哈桑、詹明信等理论家关于后现代主义话语的字里行间，一直若隐若现地闪烁着一个法国人的名字：让·鲍德里亚（Jean Baudrillard），但国内文论界迄今为止却从来没有对他作过任何介绍。哈桑将他归入政治哲学家一类，名列马尔库塞之后，但位居哈贝马斯之前；詹明信则认为，在所谓后现代主义是当代资本主义文化逻辑的论证过程中，鲍德里亚是一个不可或缺的环节。然而，截止到八十年代初，他的主要著作中只有《生产之镜》（*The Mirror of Production*，1973）被译成英语。语言的隔阂无疑限制了他在英语学界的影响。所以他即使被提及也只是一带而过，很少看见对他的观点给予正面的展开和论述。詹明信在一篇讨论如何对六十年代进行界定的论文中曾稍微多说过几句。他认为，将后现代主义作为一个大的认识框架来讨论六十年代的文化时，有几个问题是必须研究的，其中之一即所谓的“幻象文化”（a culture of the sumulacrum）。他说，这个概念虽可

追根溯源到西方哲学的老祖宗柏拉图，但是，提出当代资本主义文化的“意象”特征、并在理论上有所建树的，应当说非鲍德里亚莫属。詹明信提到了鲍德里亚所谓的资本主义文化的“再生复制性”，也隐约地提到了它不同于本雅明（ Walter Benjamin）当年曾论述过的资本主义机器大生产对于产品的复制，他甚至已经点到了这里有一个无本无源的符号意象的增殖问题。倘若参照对比哈桑的有关鲍德里亚的简要介绍，我们或许还能进一步认识到，鲍德里亚所谓的资本主义文化的“再生复制性”，将会形成一种与客观实际完全脱节的“超现实”（ hyoerreality ），并起到一种影响、甚至主宰人的认识的作用。在截止到八十年代中期的关于后现代主义的讨论中，有关鲍德里亚以及他的理论的介绍，大体上也就是这些。[35]一般说来，国内学界对于西方后现代主义的了解，基本上都是通过詹明信、哈桑这些人作为中介。既然他们都语焉不详，鲍德里亚这个名字在此间比较陌生也就不足为怪了。

鲍德里亚被英语学界认识和接受，基本上是在八十年代后期。不到几年的工夫，不仅他的著作全部被翻译成了英语，而且又是出传记，又是召开学术研讨会，形成了几分热闹。1988 年，英国《卫报》就称他为“纽约知识分子圈里的大红人”（ the hottest property ）。此后欧美学界提起他则称之为“后现代主义巨头”（ postmodernist guru ）或“后现代主义的大教士”（ high priest of postmodernism ）。按照这样的评价，此人不可忽略应是肯定无疑，但细心的读者也许已经感觉到，这“巨头”、“大教士”和“大红人”等用语显然都带有一定的贬义，那么，这里面是否有什么言外之意呢？我们先从鲍德里亚的生平和学术生涯谈起。

1. 让·鲍德里亚其人

鲍德里亚1929年出生于法国东北部的兰斯(Reims),早年所受的教育和日后在巴黎南特大学从事的教学都偏重于德语文化,他对尼采、路德、荷尔德林都有过一定的研究,对摄影艺术也一向保持着很大的兴趣,曾编辑出版过摄影画册,1992年底在香舍里榭画廊还举办了个人摄影艺术展。他曾投身于威尔姆·缪赫曼领导的第三世界千年至福运动。六十年代初,鲍德里亚开始在法国的《摩登时代》(Les temps modernes)上发表文学批评文章,翻译过彼得·威斯(Peter Weiss)、布莱希特(Bertolt Brecht)的著作,但都没有在文坛引起太大的注意。受亨利·勒菲布弗尔(Henri Lefebvre)和罗兰·巴特(Roland Barthes)的影响,他后来转向了社会学的研究。从六十年代后期开始,他与《乌托邦》(*Utopie*)和《通道》(*Traverses*)这两份非正统的左翼激进刊物保持密切的联系。他深受情境决定论的影响,但与这一学说又没有形式上的联系。从七十年代起他到美国旅行讲学,撰写了不少有关美国印象的游记,近年来旅居柏林、阿根廷和巴西。1990年在美国蒙大拿曾召开有关他的学术讨论会,会后还出版了研究他的论文专集《让·鲍德里亚》(*Jean Baudrillard*, *Stearns and Chaloupka*, 1992)。一部关于他的传记也在不久前出版。

与德里达、福柯等人一样,鲍德里亚也属于那种我所谓的“在国内播种、却到国外收获”的法国思想家。由于不同文化圈之间的思想传播需要一定的时间间隔,接受兴趣也有先有后,他被英语学界认识和接受,比起德里达、福柯等似乎稍稍晚了一拍。然而从八十年代后期开始,鲍德里亚在英

语学界似乎突然走红，他的著作接二连三地被翻译成英语：《忘却福柯》（*Forget Foucault*，1987），《交往的迷狂》（*The Ecstasy of Communication*，1988），《预言的报复》（*Revenge of the Crystal*，1990），《论诱惑》（*Seduction*，1990），《致命的策略》（*Fatal Strategies*，1990），《冷静的回忆》（*Cool Memories*，1990），《邪恶》（*Evil*，1993），《幻象与仿真》（*Simulacra and Simulation*，1994）等等。这样，加上先前已经翻译出版的《生产之镜》，《象征交换与死亡》（*Symbolic Exchange and Death*，1981），《关于符号政治经济学的批判》（*For a Critique of the political Economy of the Sign*，1981），《在沉默多数的阴影中》（*In the Shadow of the Silent Majorities*，1983），再加上包括了他早期著作《物品的系统》（*The System of Objects*，1968）和《消费社会》（*Consumer Society*，1970）在内的两部著作选，鲍德里亚的全部著作就都有了英语译本，这就使他在关于后现代主义的争论中，至少与利奥塔一样，也可以被称为“最有影响的法国思想家之一”。而近年来学术资料检索部门的最新统计也显示，在被引用和被翻译次数最多的法国知识分子中，鲍德里亚已成为跻身前六名的佼佼者。

2. “幻象”与“仿真”

鲍德里亚的著作有一个最突出的主题，这就是在当代发达资本主义社会中，科学技术的高度发达引起了传媒手段的革命，传媒手段的发达则造成了资讯信息的超量增殖，而这样一种所谓“信息爆炸”的现象，对于我们人的认识世界的过程将会产生什么样的影响呢？对高科技传媒手段为支撑的信息交流与以往那种面对面的表征交流究竟有什么不同呢？鲍德里亚认为，后

工业化社会这种建立在高科技传媒手段基础之上的文化，是一种性质不同的新文化，一种他所谓的“仿真”文化。

在他的“仿真文化”理论中，稍需解释的核心概念就是“幻象”(simulacrum)和“仿真”(simulation)，也有人主张译为“类象”，以示与“幻觉”、“幻念”和“幻想”的区别。但这样的区别其实也只是人为的，从他所讨论的“虚拟实在”的所指看，他要强调的是一种不同于客观实在的“虚幻存在”，“类象”似乎指的是对于某一“实在”的摹拟或“拷贝”，因此可以成立，但鲍德里亚所看到的却是一个“没有本源、没有所指、没有根基”的“象”，所以称之为“幻象”也应当没有问题。他把一个由语言符号(包括文字和图像)构成的世界称之为“幻象的世界”，认为这是一种“超现实”或“超实在”(hyperreality)。

那么，鲍德里亚的这个概念是怎么提出来的呢？这里，我们应该对结构主义到后结构主义的语言观作一点回顾。鲍德里亚这样解释说，西方的全部信念似乎都押在所谓“表征”的这么一个小小的赌注上：即一个符号可以指向一个深层的意义，一个符号可以与意义进行交换，而且，这一交换是得到某种保证的。谁来保证呢？当然应该是“上帝”。可是，鲍德里亚进一步追问道，如果当“上帝”也是可以模仿的时候，也就是说，如果当“上帝”也被降格为小小的符号——构成信念的符号的时候，那么，我们的整个语言系统就变得无足轻重了，它就变成了什么也不是——只是一个庞大的幻象，这样，它也就谈不上真实不真实，因为它永远不再与“真实”发生交换，它只与它自身进行交换，在一个没有所指、没有边缘，没有遮拦的循环体系中与它自身进行交换。鲍德里亚说这就是他所谓的“仿真”，一种与所谓“表征”相对的“仿真”。过去把符号等同于真实，这就有了“表征”

(representation)，尽管这种等同本身是乌托邦式的——因为符号无论如何不能等同于实在，但这一作为认识假设前提的“等同”，仍成了意义交换之所以可能的最基本的支撑。而“仿真”则是从乌托邦的等同再进一步发展而来，发展到对一切所指都宣判了死刑的地步。鲍德里亚说，具体细分起来则经过了四个阶级：

〈1〉意象首先被看成是一个宏大现实的反映；

〈2〉宏大现实被遮蔽起来，使之非自然化；

〈3〉把宏大现实的缺席再遮蔽起来；

〈4〉与任何现实都不再发生任何关系，它成自己的幻象。[36]

这里的第一点是建立符号与现实的对应指代的关系，即所谓的“表征”；接下来，我们在使用这一指代系统的过程中，久而久之，宏大现实渐渐地不见了，它只以非自然的、符号的形式存在，形成一个所谓的“第二系统”(second - order)；再下一步，宏大现实不在场的这一事实本身也渐渐地不被我们意识了，我们完全以符号作为中介进行思维；最后是纯符号的置换，符号引出新的符号，新的符号又再引出新的符号，这样下去，“像交通信号灯一样发出意义的”能指符号就形成了一个与任何现实都不发生任何关系的纯虚拟的幻象世界。如果说过去在福柯、德里达那里，“现实”是一个被“悬置”起来，人为地不让它进入我们当下的讨论的一个概念，那么现在，到了鲍德里亚这里，他则认为在西方发达的资本主义国家，即所谓后工业化社会中的人，已经完全生活在一个根本无法触及实在——根本不知实在为何物、而看到的只是象征符号、亦即“幻象”的体系之中。要说最简单的例子莫过于“是地图给了我们领土的概念”；而要说最典型的例子，则莫过于“电视广告”——鲍德里亚称之为“绝对的广告”，

"基础为零度的广告"——因为它"没有任何的深度,它是瞬时性的,而且瞬时间就被忘记"。它铺天盖地,把一切表达方式(一切文化形式和一切语言)统统纳入己腹,不容分说到底强迫人接受。[37]

与福柯和德里达相比,鲍德里亚似乎没有那么多的纯理论思辨的兴趣,当他把所谓"幻象与仿真"的理论概念确立以后,他很快就切入正题,把这种本属于语言符号学的原理移用到社会生产关系和社会文化的层面,对构成"后现代"社会本身的一种种"景观"逐一进行了剖析。

3. 消费活动与符号的转换

鲍德里亚的成名作是他论述当代西方消费文化的两部专著《物品的体系》(*The System of Objects*, 1968)和《消费社会》(*Consumer Society*, 1970)。从政治上看,鲍德里亚的这一系列著作与德里达在六十年代后期所发表的几部结构主义哲学专论一样,都属于他们那一批左翼激进知识分子从政治前沿抽身退却、转向学术领域的起步之作。这些著作都带有那个时代的特点:即除了力图表现出一种与旧体制、旧认识的格格不入,表现出一种标新立异的反叛姿态以外,在学术方法论上,它们几乎全都是以结构主义语言学的基本原理作为自己的认识范式,并以此对迄今为止的传统知识体系进行解构和批判。

但就鲍德里亚的具体情况而言,直到1972年以前,他对资本主义商品经济的批判,可以说基本上仍是在马克思主义政治经济学的大框架中进行的。他对马克思的政治经济学、对于人类学、社会学和社会文化研究领域中的一些经典著作都有过一定的研究。马克思从世人司空见惯的"商品"入手,以劳动、使用

价值、交换价值、剩余价值等一系列概念，把资本主义生产关系的剥削实质揭露无遗；法国社会学年鉴学派的主要学术带头人马塞尔·莫斯（ Marcel Mauss ）从“礼品”（ le don ）入手，研究原始社会交换形式和功能，从一个小小的“礼品”，即能全方位地揭示出其所包含的宗教、法律、道德、经济以及审美层面的意义。这些研究不仅使他眼界大开，而且为他日后进行社会分析奠定了认识论和方法论的基础。但是，鲍德里亚又不局限于此，他开始接受当代的那些具有结构主义、后结构主义倾向的思想家的影响例如马尔库塞（ Herbert Marcuse），马歇尔·麦克卢汉（Marshall McLuhan ），而尤其是罗兰·巴特（ Roland Barthes ），后者成功地将结构主义语言学原理用于社会文化意义的开发和重构，对古代神话、服装和家具的时尚等重新进行意义的定位，所有这些都进一步给了他研究方法论上的启迪。

与莫斯和巴特一样，鲍德里亚也选择了社会生产的一个产品作为他的研究突破口，然而与传统政治经济学所不同的是，他不是从社会物质生产的层面去考察产品，不是考察社会生产关系，而是从消费的“意义”层面上对作为“符号”的商品进行考察，更具体地说，考察的是当代发达资本主义社会的消费活动的意义结构。

鲍德里亚所谓的“消费”（ consumption）有其特定的含义。它不再是传统意义上的那种与生产活动相对的对于产品的吸纳和占有，它不同于过去那种把生产看成是主动的，把消费看成是被动的认识。他认为，现代社会的消费是一种“能动的关系结构”（ an active mode of relations），其对象不仅是被消费的物品，而且有针对消费者周围集体和周围世界的意义。所以，“消费”是一种“系统活动形式”，一种“整体性的反应”，而我们的文化就

是建立在这样一种整体性的反应之上。换句话说，我们应从作为一种社会型态的基础的意义上来理解所谓“消费”，因为它将对社会进行新的划分；而消费的物品也构成一个分类系统，因为消费品反过来又成为社会行为和社会群体的一种代码和标识。总之，鲍德里亚解释说，他所谓的“消费”，既不是一种物质性的实践活动，也不是现象学意义上的“繁荣”。它不是由我们所吃的食物、所穿的衣服、所驾驶的汽车界定的，也不是由我们所看到的形象、听到的信息所界定的。它存在于把上述一切都组织起来的一个符号示义系统之中。按照这样的理解，所谓“消费”，倘若它是有意义的话，“那就是一种控制掌握符号的系统行为”。[38]那么，把“消费”看成是一种“控制掌握符号的系统行为”，这究竟是什么意思呢？对这一点要有所理解，首先得对高度发达资本主义社会的社会机制的变化有一定的认识。从理论上说，“自由竞争”向来被认为是资本主义生产关系的一条黄金法则。然而在高度发达的现代社会中，这样一种标榜所谓“自由”的竞争，却完全被“消费”所主宰：所谓“竞争”，归根结底就是要获得别人不曾获得的物品。鲍德里亚说，民意测验显示，百分之九十的美国人的愿望就是要得到别人所得到的一切。现代广告这样说：买下这个吧，因为它与任何别的东西都不同（这是社会精英享用的肉食品，这是只有极少数佼佼者抽的香烟……）；买下那个吧，因为所有的人都已经在用它。两则广告说法相反，意思却一样。对于每一个具体的消费者来说，他/她在模仿别人的同时，却会感到自己是独一无二的。这充分说明，人们在通过消费而获取心理满足的时候，实际上所需要的仅仅是一个模特儿，一个供集体性神话投射的图式就已足够。在此基础上，一个消费社会的最终目的，也就是把消费者充分调动起来，对于一切

需求都实行心理垄断，从而使消费方面的一致与生产方面的完全控制达到完美统一。

鲍德里亚指出，现代消费社会中关于竞争的意识形态已让位于所谓"自我实现"的哲学，新的主题不再是获取物品，而是通过消费而达到个性的实现。作为社会总体目标的宣传广告也发生了变化。鲍德里亚援引美国消费广告大师厄内斯特·迪希特(Ernest Dichter)为证，后者曾这样直言不讳地说：

> 我们现在所面对的问题就是要让一般的美国人即使在调情、在花钱、在买第二辆、第三辆小汽车的时候也感到是心安理得的。繁荣的根本问题之一就是要允许享乐，使享乐有理，要让人们相信，让他们的生活美满是道德的，而不是不道德的。一切广告、一切旨在促销的计划，它的一项根本的任务就是要允许消费者自由地享受生活，让他知道他有权将凡是能使他的生活丰富、愉快的产品都放到他的周围。[39]

在一定程度上，这番广告理论不啻是当代西方消费社会的写照。倘若它作为一种社会话语已经被那个社会所认可和接受了的话，那我们则可以认为，鲍德里亚所描述的那样一种可怕的社会现实，应当引起人们的警醒、并给予充分的关注了。在这样一个社会中，是消费广告成了道德的主宰，传统的清教道德被一种纯粹的享乐主义的道德所取代。所谓"自由地实现自我"，实际上就是：自由地将你的欲望投射到生产出的物品上；而所谓"自由地享受生活"，就是自由地退化、变得人欲横流、毫无理性，似乎这样才能适应社会生产的某种组织形式。广告在改变整个社会话语的过程中，实际上一直体现了这样一条不予明言的逻

辑：个人与社会相抗的自由是危险的，而个人获取物品的自由则是无害的。

看来，我们必须重新回到这个被扯远了的问题本身：这个由消费物品和消费广告构成的系统，究竟能否被看成是一个语言符号体系？鲍德里亚的回答当然是肯定的。他认为，消费物品只能借用语言分类来进行分析。正如另一位美国著名广告理论家皮埃尔·马蒂诺（Pierre Martineau）所说，“任何购买行为过程都是购买者的个性与所谓产品的‘个性’之间的一次相互作用”，[40]购买者所购产品除了它自己的使用作用以外，它反过来又有某种能够界定消费者、或对消费者进行分类的意义，在高度发达的消费经济和消费社会中，消费品的不同样式和型号，显然就有帮助消费者表达自己的个性和风格的作用。比如一个思想保守老派的消费者，他所选择购买的汽车时就需要表达高贵、沉稳、成熟、严肃……；而希望表达自己持中的态度的购买者，则对汽车的风格有另一番选择。从这个意义上说，人们往往是以所用物品来对自己进行界定。

这样，商品的品牌和广告语，便成了一种消费“语言”的各种意义可能性的集中概括。在高度发达的消费社会中，所有的产品都以品牌名称出现在消费者面前，品牌即产品，有时以首字母缩略词的形式出现，如“Xerox”（“施乐”），“IBM”（“国际商用机器制造公司”生产的电脑）等。然而，在一个高度竞争的社会中，很少有哪一种产品能够长久地维持其技术优势。它们必须被注入各种各样产品以外的含义，以使它们个性化，它们必须具备联想的丰富性，而只有这样才能获得消费者的青睐和好感。所以，鲍德里亚说，发达消费社会中的品牌名称，“飞利浦”（Philips），“奥利达”（Olida），“通用汽车公司”（General Motors）等，这一

个个既是各种各样物品的抽象归纳，它本身又包含了各种各样的意义的词儿，起着对消费者进行心理重构的作用。[41]也正是从这个意义上说，消费活动的过程可以被看成是所谓"超现实"(hyperreality)层面上的一种符号运作过程，消费把社会重新进行分类，而让消费者得到某种自以为是"自由"或"自我实现"的感觉。

4. 后现代：资本主义对社会表征的占有和殖民化

我们在讨论所谓"后殖民主义"问题时曾提到，伴随着资本主义的经济发展，在社会文化的层面上，也有一个同步进行的、将整个世界的方方面面都文字化、符号化的过程。这个文字化、符号化的过程不仅把资本主义的发展以文字符号的形式记录下来，这个记录也是一个赋予意义、为之辩护、使之合理化的过程。詹明信看到了这一点，所以他提出资本主义现代化的过程是一个将自然彻底征服，把自然的世界变成一个人文化的世界的过程。而许多后现代主义的思想家、理论家也看到了这一点，所以他们认为自己所要承担的任务，其重点已不再是讨论资本主义的经济实践活动，或资本主义的社会体制本身，而是要更深入一步，深入到讨论"资本主义对于文化的表征模式的占有和殖民化"这一现象上。

然而，"资本主义对于文化的表征模式的占有和殖民化"还有另一个非常特殊和复杂的侧面。早在40年代，法兰克福学派的霍克海默和阿多尔诺在他们的《启蒙辩证法》(*Dialectic of Enlightenment*, 1944)中，就曾对资本主义的生产方式尤其是广告和大众通俗文化将"作为意义载体"的语言降格为"失去质量的符号"(signs devoid of quality)的现象进行过分析。所谓

"失去质量的符号"式的语言，是一些"本身已变得无法穿透的术语"，诸如依附于物品的标签(品牌名)，它就这么一个意思，再没有其他任何别的引申意义，术语本身已让人没什么好想的。这样一来，消费者与他们的日常消费品之间的关系，便成了一种完全被动的、不假思索的接受与被接受的关系。[42]遗憾的是，他们的这部著作直到1969年才在德国出版，直到1972年才被翻译成英语，出版和翻译的滞后大大推迟和限制了这部著作的影响。但霍克海默和阿多尔诺的这一观点一经传播，立即受到了众多后现代主义思想家和理论家们的重视，成为他们描述和讨论当下的资本主义对社会文化表征秩序的破坏这一问题时的起点。

在这个问题上，沿着霍克海默和阿多尔诺的思路进行理论探索、并产生了极大影响的人就是鲍德里亚。他在1973年发表的《生产之镜》中提出了自己的基本观点，而在后来将近十年的时间内，他又陆续发表了《象征交换与死亡》、《论诱惑》、《幻象与仿真》等一系列著作，对他的基本观点作进一步的深化和开拓。在他看来，资本主义的生产方式从十九世纪发展到二十世纪的一百年，是一个所谓实现"对社会表征的完全操纵"(perfect manipulation of social representation)的过程。他认为，马克思主义讨论了资本主义生产方式和生产关系的转变问题，讨论了工人阶级夺取政权的问题，但是马克思主义理论只讨论了商品的转换，而没有涉及另一个重要的转换：符号的转换问题。鲍德里亚认为，马克思所讨论的现代资本主义社会，是一个稳定的、可知的世界。在那个世界里，词语明白无误地指向事物，思想是现实的再现，价值与需要相吻合，商品具有不容置疑的价值。然而，资本主义已从对于劳动的最终结果(产品)的占有性控制，过渡到了发达资本主义的对于最初模式或意象的控制的阶段，而

发达资本主义的主导社会形态应是符号政治经济学的批判。他认为这项工作是对马克思政治经济学批判的继续。

然而，鲍德里亚的一套符号政治经济学的批判，实际上又隐含着一个极大的理论陷阱，因为他首先是在认识假设上认定，马克思的政治经济学批判仅仅是一套话语的建构，马克思对于生产方式、生产关系的分析，对于劳动、使用价值、交换价值和剩余价值的分析，在他看来，统统不过是对于资本主义现实的一套隐喻性的说法，是“一种代码、一种密码暗号或一套系统性的阐释”。他说马克思粉碎了所谓“经济人”（homo economicus）的虚构，粉碎了将交换价值、市场、剩余价值及其形式这一整套系统自然化的神话，而马克思所做的这一切，都是建立在对于劳动、劳动力的价值等进行分析的基础之上。那么，鲍德里亚发问道，“徘徊于革命的想象之中的一种叫做‘生产’的幽灵”，是否“同样也是一种虚构，一种使虚构逐渐自然化的过程，一种约定俗成的人为见解，一种将所有的人工材料、偶然的欲望、价值交换、最终性和生产纳入代码的仿真模式呢？”接着他自己回答说，“如果是的话，那么生产就成了一种将此种解码过程强加于我们的代码，而这种解码过程既没有最终性和密码暗号，也没有价值。”他说，“人时时处处都在反思自己，再现自己，按照生产这一范式给自己定位，于是生产就成了分派给他、让他认识最终价值和意义的一种依据”。法国精神分析学家拉康曾提出，儿童的心理发育要经历一个他所谓的“镜象阶段”，即儿童需凭借外界的反应这样一面“镜子”才能逐步认识自我，鲍德里亚认为，马克思主义政治经济学实际上是把“生产”也当作是人类借以认识自己和世界的一面镜子，所谓“生产之镜”即由此而来。[43]

也许有人对鲍德里亚的这一构想感到不可理解，实际上鲍

德里亚的这一立场即使在西方学界也是引起了很大争议的。詹明信援引鲍德里亚，目的是为了将后现代主义构想为当下资本主义的文化逻辑，然而，反对者也大有人在。例如道格拉斯·凯尔纳（Douglas Kellner）在他的那部《鲍德里亚评传》（*Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, 1989）中就提醒人们，鲍德里亚是一个非常危险的作家，他的一套观点应该完全摒弃。[44]为什么说鲍德里亚是"非常危险"的呢？在我看来，原因其实也很简单。就因为他的全部构思立足于这样一个前提：即迄今为止的任何一种有关于人类社会的认识马克思主义也包括在内，都只不过是一种说法而已，只不过是一个文本，是与客观现实断裂脱节、毫不相关的能指符号。在鲍德里亚的心目中，根本就不存在什么反映了客观实际、因而具有了某种真理性的理论。对于他来说，任何描述社会形态的理论学说，无非就是按照某一种"仿真模式"（simulation model）所作出的一种文本建构。所以，马克思主义政治经济学在鲍德里亚看来，并不是一种对于资本主义生产关系的揭示和批判，而仅仅是无以数计的资本主义政治经济学文本中的一种。

但是奇怪的是，鲍德里亚一方面对马克思主义的政治经济学作这样一种釜底抽薪的解构式读解，否定马克思主义所具有客观针对性，将马克思主义掏空而成为纯符号式的文本，而另一方面，他又希望在所谓"垄断资本主义时代"的名号下，建构他自己的一套能够涵盖当代发达资本主义社会文化表征体系的符号结构理论。他的总体构想是，符号学意义上的人类社会文化表征可分为四个阶段：前工业化社会是第一阶段，社会文化表征形式为象征交换；在第二阶段，工业化社会的社会文化表征为政治经济学；然后发展到第三个阶段，政治经济学的充分发展将象征

交换完全否弃；而第四个阶段，完成一个循环则又回到象征交换。这一构想看似周全，但鲍德里亚既没有对其中各阶段的符号交换形式本身进行具体的论证，更没有提供任何客观的事实或统计数值作为证据。他对马克思主义政治经济学概念所作的反思，充其量不过是在纯理论层面上所做的一种推理性的游戏，实在不足以动摇具有坚实的实证依据的马克思主义政治经济学原理。

那么，鲍德里亚的符号交换理论是否就一无是处，没有任何价值了呢？当然也不能这么说。至少，如果我们并不认为鲍德里亚的理论设想是没有所指的能指符号，换句话说，如果我们认为他的理论多少还有一点现实的针对性，那么他对当代发达消费社会中所谓符号交换、象征交换的描述，应该说还是能给人以一定的启发的。在《生产之镜》中，鲍德里亚对当代资本主义政治经济形态以及在这种形态下的生产和消费特征作了与众不同的分析。鉴于国内学界过去没有介绍过鲍德里亚，所以我们将稍稍多用一些篇幅，对他的观点作尽可能详细的评述。[45]

鲍德里亚认为，垄断资本主义是与自由资本主义时代截然不同的一种社会经济形态。关于这一点，列宁和卢森堡等都有过比较深入的分析，而马克思本人则由于历史条件的局限，对这一经济形态的特点只有过一点预见性的论述。据鲍德里亚说，马克思在《哲学的贫困》一文中曾引用李卡多的话论及商品被垄断后将可能出现的新情况，他认为马克思当时已经看到，在垄断的条件下，商品的价格将不再与它们的自然价值有必然的联系。垄断商品的价格最终将不再依赖供求关系，而仅仅取决于生产它们的成本的增加或减少。鲍德里亚认为，而如果垄断扩大到整个体系（他心目中的发达资本主义国家，特别是美国的情况就

是这样)，那么劳动时间和生产成本甚至都将不再起决定性的作用，供求关系的辩证法就将被绕过，这时起作用的因素，就只剩下了对于可预见平衡的计算，整个垄断体系将自始至终是由一个关于竞争的神话在支撑着，由一个虚构的供求关系的辩证法在支撑着。

鲍德里亚认为，与自由竞争时期的资本主义不同，这时候的垄断体系将把“消费”作为控制一切的因素，而这种“消费”不同于过去所谓的“富裕”，它成了一种战略性控制、预期控制的标志，此时消费品的生产和供给完全是对一种模拟设想所作出的反应，新的生产力将不再向体系提出问题，它们只是预料之中的反应，从一开始就受到控制的反应，整个体系不仅有能力，而且能够游刃有余地通过符号的游戏来应付各种各样的矛盾。那么，所有这一切究竟意味着什么呢？鲍德里亚认为，这意味着西方发达消费国家已形成了一个庞大的联合体，进入某种自问自答式的运行状态，一切价值都按照它们的运作符号在里面进行着转换和交流。所谓垄断，与其说是对于生产方式的垄断，毋宁说是对于代码的垄断。

关于社会代码的垄断而引起的所谓符号功能的变化，是鲍德里亚最为强调的要点。在这一点上，鲍德里亚显然是对霍克海默和阿多尔诺关于“失去质量的符号”论点作进一步引申。他认为，到了20世纪的后期，“商品”和“符号”可以说是经历了某种性质大体相同的裂变：如果说符号是与它的所指物完全脱离，那么，商品则是它的使用价值与其交换价值的完全脱离；当符号的所指意义和所指物都被放逐后，代码变得不再指涉任何主观的或客观的“现实”，而只指涉其本身的逻辑，那么同样的，在垄断资本主义的条件下，所生产的物品的最终所指它们的使用价

值也荡然无存，消费本身已不是一种享受，它已经转化为为了生产的目的而采取的行动；在这种情况下，生产又是为了什么目的呢？鲍德里亚的回答是，生产只是为了生产本身。这一点与符号也是一模一样：符号的能指变成了它自身的所指物，符号只是为了转换和交流的目的而存在，除此之外它本身不再具有任何别的使用价值。可是，鲍德里亚所描画的这一套，真的符合当下发达资本主义经济活动的实际吗？整个社会的生产受某个“代码”的控制，可这个“代码”又究竟是什么呢？是柏拉图的“理念”？是黑格尔的“精神”？还是别的什么？鲍德里亚语焉不详。说商品的使用价值消失了，如果以美国前总统里根的夫人南茜·里根的一套价值2.4万美元的“极为素朴的”印花棉布长裙为例，我们似可同意这样的结论。可是，即使在目前最发达的消费社会中，基本的社会生产却从来没有到废除成本核算的地步，这恐怕应该是人所共知的常识。

鲍德里亚所说的发达资本主义国家中出现的新现象，诸如消费成了一种社会文化代码；消费对于社会生产的反作用，甚至成了生产活动的主宰因素；由于消费的高度发达，促销广告无孔不入地渗透到社会生活的各个方面，人们的文化存在不仅受到消费的影响，甚至要被消费重新界定；广告语言“失去质量的语言”、“没有所指的能指符号”，成了社会文化的表征等等，所有这些，如果不要求提供经济学或社会学的实际调查和论证，只是停留在文化分析的层面上说说而已，那是不难理解的，说不定还让人觉得颇有些道理。可是，正如纽曼把后现代社会的文化特征归结为“通货膨胀”一样，鲍德里亚对发达消费社会的一套符号政治经济学的表述，其实才真正是聪明的文化人的一种比喻性说法，他们可以对任何社会现象进行褒贬，然而他们的褒贬却根

本经不起人们在理论与实际结合的层面上精加深究。

迄今为止我们提到的"后现代"理论家似乎有一个共同的特点，那就是他们都很小心地把自己局限于"文化"的领域。也许他们都意识到了，唯有这样才能给自己争取更多的话语建构的自由，而避免受到实证的反诘。但鲍德里亚大概是过高地估计了自己，他冲出了"文化"的安全区，硬要涉足到政治经济学的领域去说三道四一番，他向马克思主义这一"宏大叙述"宣战，而自己却又不自量力地要建构另一套"宏大叙述"，结果，这使他自己的理论建构陷入某种捉襟见肘的窘境不算，反而捅下一个更大的纰漏，借用一句解构主义的行话，就是连带暴露了后现代主义理论本身的一个"意义的死角"(aporia)。解构哲学相信任何文本都存在着某个"意义的死角"，即文本本身有某个难以自圆其说的破绽，抓住这个破绽，文本的立论就将自行散架。而鲍德里亚让我们看到了，后现代主义理论其实就存在着一个这样的破绽：这一理论只能是一种"文本"层面上的、正说反说均可的"阐释"，它之所以让人听起来有理，秘密就在它是一种对已经与客观实际拉开了距离的"文本"的再阐释，作为立论基础的第一个文本已经与现实脱节，整个后现代主义理论本身的立论就不太可能再受到第一手事实的检验。有鉴于此，我们对所有冠以"后现代主义"的话语看来都必须有一个新的认识：后现代主义话语所表达的是一个"阐释"，而不是"事实"；是有条件的"假设"，而不是可以无条件接受的"真理"。

注 释

[1] Ihab Hassan, The Postmodern Turn, The Ohio State University Press, 1987, p. xi.

[2] Ihab Hassan, "The Literature of Silence," from The Postmodern Turn, The Ohio State University Press, 1987, pp. 3－22, esp. p. 11.

[3] Ihab Hassan, "POSTmodernISM: A Paracritical Bibliography," The Postmodern Turn, p. 39.

[4] Ibid., p. 46.

[5] Ihab Hassan, "Toward a Concept of Postmodernism," in The Postmodern Turn, pp. 84－96, esp. pp. 91－92.

[6] Fredric Jameson, "Introduction" to Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism, Duke University Press, 1991, p. ix.

[7] Ihab Hassan, The Postmodern Turn, p. 45.

[8] Fredric Jameson, Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism, Duke University Press, 1991, p. 1.

[9] Fredric Jameson, "Introduction," Ibid., pp. xviii－xxi.

[10] Ibid., pp. 2－3.

[11] 以下关于詹明信所论后现代文化特征的评述，参见 Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism, pp. 6－25. 具体引文只注页码。

[12] 可参见下文关于鲍德里亚的评述。

[13] 参见 C. Barry Chabot, "The Problem of the Postmodern," from Ingeborg Hoesterey, ed., Zwitgeist in Babel: The Postmodernist Controversy, Indiana University Press, 1991, pp. 31－36.

[14] 参见 Brian McHale, Postmodernist Fiction, Methuen, 1987, pp. 9－10.

[15] Maurice Merleau－Ponty, The Primacy of Perception, ed. and trans. Edie et al., Evanston: Northwestern University Press, 1964, p. 162.

[16] Jean－Francois Lyotard, Discours, figure, Paris: Klincksieck, 1971, p. 31.

[17] 参见 Jean－Francois Lyotard, Peregrinations: Law, Form, Event, New York: Columbia University Press, 1988, pp. 18－21.

[18] Jean Francois－Lyotard, The Postmodern Condition, University of Minnesota Press, 1984. 以下凡引自本书的观点和引文只注页码。

[19] Jean－Francois Lyotard, "Rewriting Modernity," Sub Stance, 54 (1987), pp. 8－9.

[20] Lyotard, p. 40. 参见 Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, New York: Macmillan, 1953, sec. 18, p. 8.

[21] 参见 Fredric Jameson, Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism, Duke University Press, 1991, pp. 58－59.

[22] Cf. Christopher Norris, What's Wrong With Postmodernism, Harvester Wheatsheaf, 1990, pp. 50－51; see also Martin Jay, "Habermas and Postmodernism," in Praxis International 4, no. 1. (1984): 1－14, p. 1.

[23] 在《现代性与后现代性》一文中，哈贝马斯反驳贝尔对现代主义的批评，所援引的例证是德国学者彼得·斯台恩费尔对德国思想界状况的概括。1983年，哈贝马斯又发表一篇题为《美国和西德的新保守主义的文化批评：在两个政治文化中的一场知性运动》(Neoconservative Culture Criticism in the United States and West Germany: An Intellectual Movement in Two Political Cultures, Telos, 56, (1983))的专论，明确将美国和西德的一般新保守主义的思潮联系在一起批判。

[24] Jean－Francois Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, University of Minnesota Press, 1984, p. xxiii; pp. xxiv－xxv.

[25] 参见 Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity," Praxis International 4, no. 1 (1984): 32－44, p. 33. 此文收入 Richard J. Bernstein, ed., Habermas and Modernity, MIT Press, 1985. 以下出自同一篇论文的引文不另作注。

[26] 罗蒂上述观点引自 Mary Hesse, Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science, Bloomington, 1980, p. 173; 费耶拉本德，当代科学哲学家，观点十分激进。例如他主张，"科学基本上是一种无序的行当：理论上的无政府主义比选择'法则与秩序'更富有人情味，更能促进科学的进步。"他自称是科学领域的"新达达主义者"，时刻准备在"看来根本不可能发生变化、不可能进行实验的领域愉快地试试身手"。其理论专著有：《反对方法》(*Against Method*, London, 1975)；《告别理性》(*Farewell to Reason*, London, 1986)等，他"新达达主义"的哲学立场从上述书名也可见一斑。

[27] Jurgen Habermas, "Questions and Counterquestions," in Richard J. Bernstein,

ed., Habermas and Modernity, Polity Press, 1985, pp. 193 – 194.

[28] Ibid., p. 194.

[29] Ibid., p. 197.

[30] 参见 Richard Rorty, "Philosophy as a Kind of Writing," in Consequences of Pragmatism, University of Minnesota Press, 1982, pp. 89 – 109; See also Richard Rorty, "Deconstruction and Circumvention," Critical Inquiry, vol. 11 (1984), pp. 1 – 23.

[31] 参见 Jurgen Habermas, "Excursus: on Leveling the Genre distinction between Philosophy and Literature," in The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures, trans. by Frederick Lawrence, Polity Press, 1987, pp. 185 – 210. 以下出自本文的引文只在文后注上页码。

[32] Christopher Norris, "Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas on Derrida," in What's Wrong with Postmodernism: Critical Theory and the Ends of Philosophy, Harvester Wheatsheaf, 1990, pp. 52 – 56. 以后出自本书的引文只注页码。

[33] 参见 Jurgen Habermas, "Beyond a Temporalized Philosophy of Origins: Jacques Derrida's Critique of Phonocentrism," in The Philosophical Discourse of Modernity, Polity Press, 1987, pp. 161 – 184; esp., p. 163; pp. 183 – 184.

[34] Norris, pp. 70 – 74; esp., p. 71; p. 73.

[35] 参见 Ihab Hassan, The Postmodern Turn, The Ohio State University Press, 1987, p. 85; Fredric Jameson, "Periodizing the 60s," in The Ideologies of Theory: Essays 1971 – 1986, vol. 2, University of Minnesota Press, 1988, pp. 194 – 195.

[36][37] Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, trans by Sheila Faria Glaser, The University of Michigan Press, 1994, p.6; pp. 87 – 90.

[38] 参见 Jean Baudrillard, Selected Writings, ed., with an Introduction, by Mark Poster, Stanford University Press, 1988, pp. 21 – 22.

[39] 同上, p. 12.

[40] Pierre Martineau, Motivation in Advertising: Motives that Make the People Buy, New York: McGraw Hill, 1957, p. 73, from Jean Baudrillard, Selected

Writings, p. 14.

[41] 同上,pp. 14 - 21.

[42] Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, Dialectic of Enlightenment, trans., John Cumming, New York: Seabury Press, 1972, pp. 164 - 165.

[43] Jean Baudrillard, The Mirror of Production, translated with "Introduction" by Mark Poster, Telos Press, 1975, pp. 17 - 19.

[44] Douglas Kellner, Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond, Cambridge: Polity, 1989, p. 102.

[45] 以下对鲍德里亚关于消费符号交换的观点的引述,参见 Jean Baudrillard, The Mirror of Production, pp. 125 - 128.

后　记

过去十多年来，我对当代西方文学批评理论一直抱有浓厚的兴趣。可是前些年，当我试着把我对当代西方文学批评理论的了解和思考写进那本《二十世纪的美国文论》的时候，却遇到了一个问题，这就是当代西方文学批评理论的边界应该划在哪里。过去所谓的文学理论，无论怎么说总逃不脱要讨论诗歌、小说或戏剧，当然也有“文学概论”这一说，但讨论的总是“文学”的一般规律。可是从20世纪、特别是从这个世纪的下半叶以来，西方文学批评理论这个概念本身却从里到外发生了很大变化：文学批评理论似乎与所谓的“实践批评”分了家，成了另一个专门的行当。文学理论当然离不开文学，所以这里仍能看到所谓对文学作品本身的读解和阐释，但是，稍微多读一点就会发现，这种文学理论的重点和指归，却往往已不在对于具体文学作品的读解和阐释，它讨论的更多的是阅读活动的一般规律，说得再明确一点，或许可以说它是旨在研讨人如何使自己所生活的世界变成一个意义的世界，人如何能发现和获得意义，人又如何传达意义等这些形而上层面的问题。也正是因为这个缘故，我为那本书取了“文论”这样一个名字。出版社的责任编辑曾问我，为什么不以“文学理论”或“文学批评理论”命名，我陈述了以上的理由，因此“文论”之“文”，应取《说文》之“文”义，意指对于人类全部认知的文字再现。

就这样，从具体的文学批评，到一般的文学批评理论，再到

形而上层面的有关意义的阐释和传递的纯文本理论，读书和思考，与人类思想的佼佼者相互砥砺，使自己的认识局限不断有所突破，这无疑是一件充满快意的美事。然而，我又发现，自己的兴趣焦点在逐渐化开，这不禁令我多少有点惶恐起来。我觉得应该找到一个课题，以形成自己的一个学术聚焦点，而这时候，“后现代主义”的问题引起了我的注意。于是我在考察了二十世纪美国文论的基础之上，转入了这个似乎有几分赶时髦的课题。我衷心地感谢国家社会科学基金会的支持，使我能够顺利地从事这一课题的研究。

哈桑把自己十几年的对于西方当代文学的研究心得命名为“后现代的转折”，实际上是有对自己的研究告一段落的意思，因此他所谓的“后现代的转折”，与其说是对西方当代文坛走向的一个描述，毋宁说是对他自己的一段学术经历的小结：到“后现代”去兜了一圈。从这个意义上说，这本薄薄的《人文的困惑与反思》，也是我到“后现代”这个话题中兜了一圈的记录。多年来，一直与理论打交道，与生动活泼的文学实际疏离得太久了。看来是时候了，把各种各样的理论稍稍放一放，到文学作品世界中去兜一兜风，这就是我在完成了这一课题以后的一个越来越强烈的念头。

1996年元月识于京郊燕北园

参考书目

Aarsleff, Hans, "Introduction" to *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, University of Minnesota Press, 1982.

Abrams, M. H., "How to do Things with Texts," *Partisan Review*, 46, No.4 (1979).

Baudrillard, Jean, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975.

——*Selected Writings*, ed., with an Introduction, by Mark Poster, Stanford University Press, 1988.

——*Simulacra and Simulation*, trans. by Sheila Faria Glaser, University of Michigan Press, 1994.

Bell, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, 1978.

Bercovitch, Sacvan, *The Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America*, New York: Routledge, 1993.

Bernstein, Richard J., *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, the MIT

Press, 1991.

——ed., *Habermas and Modernity*, the MIT Press, 1985.

Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Routledge, 1994.

Brooks, Van Wyck, *America's Coming-of-Age*, Doubleday Anchor, 1958.

Calinescu, Matei, *Five Faces of Modernity*, Duke University Press, 1987.

Chabot, Barry, "The Problem of the Postmodern," in Ingeborg Hoesterey, ed., *Zwitgeist in Babel: The Postmodernist Controversy*, Indiana University Press, 1991.

Cohen, Ralph, ed., *The Future of Literary Theory*, Routledge, 1989.

Culler, Jonathan, "Jacques Derrida," in *Structuralism and Since*, ed., John Sturrock, Oxford University Press, 1979.

——*On Deconstruction*, Ithaca: Cornell University Press, 1982.

De Man, Paul, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, University of Minnesota Press, 1971.

Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, trans., Gayatri Chakravorty Spivak, the Johns Hopkins University Press, 1974.

Ellis, John M., *Against Deconstruction*, Princeton University Press, 1989.

Firestone, Shulamith, *The Dialectic of Sex*, New York: Bantam, 1970.

Fokkema, Douwe, and Hans Bertens, *Approaching Postmoder-*

nism, John Benjamins Publishing Company, 1986.

Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge & the Discourse on Language*, trans., A. M. Sheridan Smith, Pantheon, 1972.

——"Truth and Power," in *Power/Knowledge*, New York, 1980.

——*The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Vintage Books, 1973.

Fox-Genovese, Elizabeth, "Literary Criticism and the Politics of the New Historicism," in H. Aram Veeser, ed., *The New Historicism*, Routledge, 1989.

Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, University of Chicago Press, 1980.

——*Shakespearean Negotiations*, University of California Press, 1988.

——"Shakespeare and the Exorcists," in Robert Con Davis and Ronald Schleifer, eds., *Contemporary Literary Criticism*, Longman, 1989.

——"Towards a Poetics of Culture," in H. Aram Veeser, ed., *The New Historicism*, Routledge, 1989.

Greimas, A. J., Du Sens, Paris: Seuil, 1970.

Habermas, Jürgen, "Modernity versus Postmodernity," in *New German Critique*, No. 22 (winter), 1981.

——*The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans., Frederick Lawrence, Polity Press, 1987.

——*Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, trans.,

William Mark Hohengarten, the MIT Press, 1992.

Harasym, Sarah, ed., *The Post-Colonial Critic Gayatri Chakravorty Spivak*, Routledge, 1990.

Hassan, Ihab, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Ohio State University Press, 1987.

Heidegger, Martin, "Holderlin and the Essence of Poetry," in *Existence and Being*, Introduction by Werner Brock, Chicago: Henry Regnery, 1949.

——*Being and Time*, trans., John Macquarrie and Edward Robinson, New York, 1962.

——"What Are Poets For?" in *Poetry, Language, Thought*, trans., Albert Hofstadter, New York: Harper and Row, 1971.

——*On the Way to Language*, trans., Peter D. Hertz, New York: Harper and Row, 1971.

——"Letter on Humanism," in *Basic Writings*, ed., David Krell, New York: Harper and Row, 1977.

Hesse, Mary, *Revolution and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Bloomington, 1980.

Hoffman, Daniel, ed., *Harvard Guide to Contemporary American Writing*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1979.

Hutcheon, Linda, *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, New York and London: Routledge, 1988.

Huyssen, Andreas, "Mapping the Postmodern," in *New German Critique*, vol. 33 (fall) 1984.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans., John Cumming, New York: Seabury Press, 1972.

Jameson, Fredric, *The Prison-House of Language*, Princeton University Press, 1972.

——*The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press, 1981.

——"Foreword" to Jean – Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, 1984.

——"Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism," in *New Left Review*, (146) 1984.

——*The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986*, *Vol. 1*, *Situations of Theory*, University of Minnesota Press, 1988.

——*The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986*, *Vol. 2*, *Syntax of History*, University of Minnesota Press, 1988.

——*Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1991.

Kellner, Douglas, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Cambridge: Polity, 1989.

Lewis, Clive Staples, "De Descriptione Temporum," in David Lodge, ed., *20th Century Literary Criticism*, *New York*: Longman, 1972.

Lyotard, Jean-Francois, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, 1984.

——*Peregrinations: Law, Form, Event*, New York: Columbia

University Press, 1988.
——*Discours, figure*, Paris: Klincksieck, 1971.
——"Rewriting Modernity," *SubStance*, 54 (1987).
Macksey, Richard and Eugenio Donato, eds., *The Structuralist Controversy*, the Johns Hopkins University Press, 1972.
McCarthy, Thomas, *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, the MIT Press, 1991.
McGowan, John, *Postmodernism and its Critics*, Cornell University Press, 1991.
McHale, Brian, *Postmodernist Fiction*, Methuen, 1987.
Mandel, Ernest, *Late Capitalism*, London, 1978.
Miller, J. Hillis, *The Ethics of Reading*, New York: Columbia University Press, 1987.
——"Presidential Address (1986): The Triumph of Theory, the Resistance to Reading, and the Question of the Material Base," *PMLA* 102 (1987).
——"The Function of the Literary Theory at the Present Time," in Ralph Cohen, ed., *The Future of Literary Theory*, Routledge, 1989.
Montrose, Louis A., "The Poetics and Politics of Culture," in H. Aram Veeser, ed., *The New Historicism*, Routledge, 1989.
Newman, Charles, *The Post-Modern Aura: The Act of Fiction in an Age of Inflation*, Northwestern University Press, 1985.
Nicholson, Linda J., ed., *Feminism/Postmodernism*, Routledge,

1990.

Norris, Christopher, *Deconstruction: Theory and Practice*, London and New York: Methuen, 1982.

——*What's Wrong With Postmodernism*, Harvester Wheatsheaf, 1990.

Readings, Bill, *Introducing Lyotard: Art and Politics*, London and New York: Routledge, 1991.

Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge University Press, 1991.

——*Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers Volume 2*, Cambridge University Press, 1991.

——"Deconstruction and Circumvention," in Critical Inquiry, vol. 11 (1984).

——*Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982.

——*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.

——ed., *The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, 1967.

Said, Edward W., *Orientalism*, New York: Random House, 1978.

——*The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, 1983.

——*Culture and Imperialism*, New York: Alfred A. Knopf, 1993.

Sangari, Kumkum, "The Politics of the Possible," *Culture Critique*, 7 (1987).

Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique generale*, *ed*., Tullio de Mauro, Paris: Payot, 1978.

Shelley, Percy Bysshe, "A Defense of Poetry", in Hazard Adams ed., *Critical Theory Since Plato*, New York: HBJ Inc., 1971.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "Translator's Preface," to *Of Grammatology* by Jacques Derrida, the Johns Hopkins University Press, 1974.

——*Other Worlds*, New York: Routledge, 1988.

Thiher, Allen, *Words in Reflection*: *Modern Language Theory and Postmodern Fiction*, University of Chicago Press, 1984.

Thomas, Brook, *The New Historicism and Other Old-Fashioned Topics*, Princeton University Press, 1991.

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

White, Hayden, *Metahistory*: *the Historical Imagination in 19th-Century Europe*, the Johns Hopkins University Press, 1973.

——*Tropics of Discourse*: *Essays in Cultural Criticism*, the Johns Hopkins University Press, 1978.

——"'Figuring the nature of the times deceased': Literary Theory and Historical Writing", in Ralph Cohen, ed., *The Future of Literary Theory*, Routledge, 1989.

Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford Univer-

sity Press, 1978.
Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, trans., G. E. M. Anscombe, New York: Macmillan, 1953.
陈晓明,《无边的挑战:中国先锋文学的后现代性》,时代文艺出版社,1993年5月。
佛克马、伯顿斯编,《走向后现代主义》,北京大学出版社,1991年5月。
保罗·利科主编,《哲学主要趋向》,商务印书馆,1988年10月。
理查德·罗蒂,《后哲学文化》,上海译文出版社,1992年。
刘放桐等编著,《现代西方哲学》,人民出版社,1981年。
J·希里斯·米勒,《美国的文学研究新动向》,见《外国文学评论》,1995年第2期。
盛 宁,《新历史主义》,台湾扬智文化事业股份有限公司,1995年2月。

出版后记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明：我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在二十一世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印学术委员会推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任心，我们深为钦佩并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索，是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、繁

盛的氛围中，在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下，更多地出版学术和文化精品！

生活·读书·新知三联书店

一九九七年五月

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝三联·哈佛燕京学术丛书　　人文困惑与反思：西方后现代主义思潮批判
作者＝
页数＝２９８
ＳＳ号＝１０３４９６４４
出版日期＝